الفلسفة الحديثة

من ديكارت إلى هيوم

الدكتور
إبراهيم مصطفى إبراهيم

ت ٠٣/٥٣٥٤٤٣٨، اسكندرية



الفلسفة الحديثة

من ديكارت إلى هيوم

اهداءات ٢٠٠١

الدكتور/ إبراهيم مصطفى

الإسكندرية

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم

كمبيوتر: (دار الوفاء)

الطباعة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

شارع ملك حفنى، قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة أمام بلوك ٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ فيكتوريا - اسكندرية

رقم الإيداع: ٤٦١٩ / ٢٠٠٠

الترقيم الدولى: 5 - 064 - 327 - 977

الفلسفة الحديثة

من ديكارت إلى هيوم

الدكتـــــور

إبراهيم مصطفى إبراهيم

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

ت: ٥٣٥٤٤٣٨ - إسكندرية



المقـدمة

قال الشيخ ابن القيم الجوزية - رحمه الله- فى "عدة الصابرين"، كان الشيخ الحسن البصرى.. رحمه الله - إذا ابتدأ حديثه يقول:

الحمد لله. ربنا لك الحمد بما خلقتنا ورزقتنا، وهديتنا وعلمتنا، وأنقذتنا وفرجت عنا. لك الحمد بالإيمان، ولك الحمد بالإسلام، ولك الحمد بـالقرآن، ولك الحمد بالأهل والمال، والمعافاة. كبّت عدونا وبسطت رزقنا. وأظـهرت أمتنا. وجمعت فرقتنا. وأحسنت معافاتنا. ومن كل ما سألناك ربنـا أعطيتنـا. فلك الحمد على ذلك حمدًا كثيرًا. لك الحمد بكل نعمة أنعمت بها علينا فى قديم أو حـديث. أو سر أو علانية، أو خاصة أو عامة، أوحى أو ميت، أو شـاهد أو غائب، لك الحمد حتى ترضى، ولك الحمد إذا رضيت، وصلى الله علـى نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أمـا بعـد..

فلقد أردت من تأليف هذا الكتاب أن يكون أشبه بموسـوعة فلسـفية تشتمـل على مذاهب ونظريات وأفكار فلاسفة تعارف علـى تسـميتهم فـى تاريخ الفكر الفلسفى الإنسانى بإسم فلاسفة "الفلسفة الحديثة" تمييزًا لـها عمـا جاء به السابقون عليها من فلسفة أهل الشرق فى مصر القديمـة، والصيـن، والهند، وبلاد فارس القديمة (إيران الحالية)، وفلسفة اليونان، وفلسفة العصور الوسطى، وعمّا جاء به اللاحقون عليها وهم أقطاب الفلسفة المعاصرة الذيـن ظهروا منذ بداية القرن العشرين أى بعد وفاة نيتشه وحتـى شـروق شمـس القرن الواحد والعشرون والألفية الثالثة.

وطبقًا لما تصورته فقد آثرت أن أبدأ الكتاب بباب يتضمن فلسفة العصور الوسطى وعصر النهضة فى الغرب لما لهما من آثار مازالت باقية ربما حتى يومنا هذا، قبولا ورفضًا، تأسيسًا وتطويرًا. ثم باب ثان يتضمن المذهب العقلى ممثلًا فى أكبر ممثليه: ديكارت وبسكال.. ومالبرانش.. وسبينوزا.. وليبنتز.. ثم باب ثالث يتضمن المذهب التجريبى وخير ممثليه جون لوك.. وجورج بركلى.. وديفيد هيوم.. مع إشارات داخلية فى متن الباب إلى توماس هوبز وفرنسيس بيكون.

ولعلى أكون صادقًا مع نفسى أولا ثم معكم إذا قلت أن تاريخ الفلسفة الحديثة يتضمن عددًا أكبر وأكثر من هؤلاء الذين أتى الكتاب على ذكرهم ولكننى أشرت إلى أهمهم وهم المؤثرون والمؤسسون، وهم الرواد والأساطين.

وتمشيا مع روح الكتاب.. فهناك كتاب ثان عن "الفلسفة الحديثة من كنط إلى نيتشه" وفيه استكمل الحديث عن بقية الفلاسفة الذين كان لهم تأثير مباشر على الفكر الإنسانى برمته.. شرقًا وغربًا.. أمثال: كنط.. وهيجل.. وشوبنهور ونيتشه وغيرهم إن أمكن.

واشتمل الكتابان على أهم الأفكار والنظريات التى عالجوها فى مؤلفاتهم المتباينة، ولكن يمكن إيجازها على كثرة هذه المؤلفات فى: نظرية المعرفة وهى ميتافيزيقا تحليلية تناولت تحليل طرق المعرفة وشروطها ويقينها وغيرها من موضوعات المعرفة.

والأخلاق وإن كنت أرى أنهم لم يستطيعوا معالجتها بالشكل الواجب لأنهم خلطوا مناهج البحث المختلفة فلم تعالج كما يجب، هذا بالإضافة إلى خلطهم بين أفكار المفكرين المسلمين وبين أفكارهم فجاءت نظريات الأخلاق باهتة، لا لون لها ولا طعم. أما النظريات السياسية فقد عولجت

بحسب الأهواء معالجات نظرية فانقسم الباحثون بإزائها قسمان، قسم كتب فيها من منظـــور ما ينبغى أن يكون فجاءت نظريات خيالية يصعب إن لم يكـــن يستحيل تطبيقها فى الواقع، وقسم كتب فيها من منظور هواه الخاص لمناصرة حـــزب أو جماعة أو حاكم هذا بالإضافة أيضا إلى أنـــها معالجـــات وقتيـــة بحسب ظروف العصر الذى وجدوا فيه، فلم تكن صالحة لكل زمان ومكـــان لفقدانها الأسس السليمة.

أما الألوهية ونقصد بها الحديث عن ذات الله تعالى وصفاتـــه وأدلـــة وجوده، فقد اختلف تناولهم لها مما جعلها تبنى على اعتقادات خاطئـــة ومـــا بنى على باطل كان باطلا.. فهناك خلط بين كلام مفكرى المســـلمين ســـواء كانوا فلاسفة أو علماء كلام أو فقهاء وبين آرائهم ومعتقداتهم مما أدى بهم إلى الوصول إلى نتائج إما أنها شكية أو لا أدرية أو إلحادية، مما جعل الكثـــيرون ينظرون إلى الفلسفة باعتبارها كفر وإلحاد نظرًا للخلط بين النظريات ســـواء فى مجال المعرفة أو فى مجال الأخلاق أو فى مجال الألوهية والحديث عـــن النفس الإنسانية وما يتبع هذا الحديث من الإشارة إلـــى معالجـــة مفـــهومات الحرية والجبرية وغيرها.

وبعد عرض هذه النماذج فى الفلسفة الحديثة قرّ فى يقينـــى أن هـــذه الصحوة التى ألمّت بأوروبا الغربية خلال القرون السادس عشر وحتّى نهايـــة القرن التاسع عشر لم تكن صحوة من فراغ بل إنها قامت على أسس ســـليمة وعظيمة فى آن واحد تتمثل فيما تركه المسلمون من آثار باقية حتى اليـــوم.. منها ماهو مخطوط ومنها ماهو مطبوع ومنها ماهو مسروق ومنـــها مـــاهو مخبؤ حتى لا تصل إليه أيدينا نحن المسلمون، حتى يـــزداد إحساســـنا عمقًـــا بالهوان والإذلال والنقص وتزداد نظرتنـــا إليـــهم علـــى أنـــهم أهـــل العلـــم المتحضرون ولو تعمقنا الأمور لرأينا أنها قشور زائفة.

كل هذا يدل على مدى تقصيرنا فى حق أنفسنا، وفى حق أجدادنا الأفذاذ،وفى حق تراثنا الفكرى الثرى الذى أنار الدنيا بحق وليس بغيره.

إننا فى حاجة ماسة وملحة إلى باحثين جادين مؤمنون برسالتهم يقومون بالتنقيب عن هذا التراث فى الشرق والغرب معًا لكشف النقاب عن هذه الذخائر المدفونة والتى يتشدق بها أهل الغرب وهى فى حقيقة الأمر بضاعتنا التى أعادوا تصديرها إلينا من جديد فى ثوب آخر ولغة أخرى. وقد أضافوا إليها وحذفوا منها.. ولما لم يكونوا على المستوى الراقى المطلوب فلم يتحلوا بالأمانة العلمية.. فنسبوا كل شئ لأنفسهم حتى يطمسوا الحضارة الإسلامية تمامًا، ولا يبدو على السطح إلا ما يقولونه ويرددونه ونحن من ورائهم نقول ونردد دونما إعمال للفكر أو تمحيص للأفكار والنظريات وكأنهم أتوا بما لم يأت به الأوائل.

ويا للأسف فقد ظهر بين ظهرانينا وصفوفنا مفكرين وأساتذة ورجال إعلام يرددون دعاويهم عن قصد وعن غير قصد، فيعلون من شأنهم فى الغرب ويحطون من شأننا فى الشرق.. وقد ساعدهم بياتنا الشتوى الرهيب الطويل الذى دخلنا فيه منذ سقوط دولة الإسلام فى الأندلس عام 1492 وحتى اليوم، فلم نعد نحرك ساكنًا للمشاركة فى الحضارة الإنسانية، ولم نعد غيورين على تراثنا الغنى.. بل وفقدنا الهمة والنخوة والإقدام ورضينا بأن نكون من القاعدين المخلفين النائمين حتى تكالبت علينا الأمم تنهش فى لحمنا وتراثنا وعرضنا ونحن عنهم ساهون.. لاهون.. وقد تملك منا الوهن.. ألا وهو حب الدنيا على ما فيها من أباطيل، وكراهية الموت على ما فيه من خير ويقين. فكنا أموات ونحن على وجه الأرض ندب.

فهل من سامع أو مجيب؟

إن العمل الذى أدعوا إليه هو إعادة اكتشاف تراثنا مع ربطه بحاضرنا وما أحرزه العالم من حولنا من تقدم، ولايناط به باحث واحد أو أكثر ولكنه عمل يتطلب تضافر الجهود وتوحدها والعمل بنظام "روح الفريق الواحد"، مع ضرورة أن تتولى هيئة علمية محترمة تخطيط العمل وفق خطة منهجية مرحلية مفتوحة الأجل حتى تحقق الهدف منه، وحتى نلحق العالم المتقدم ولا مانع من أن نسبقه كما حدث من قبل. وما ذلك على الله بعزيز.

فهل من سامع أو مجيب؟

اللهم بلغت .. اللهم فاشهد.

د. إبراهيم مصطفى إبراهيم



الباب الأول

العصور الوسطى وعصر النهضة



مقدمة عامة

بدأت الفلسفة كما بدأ الدين مع بداية ظهور الإنسان على الأرض فكان يتساءل عن سبب وجوده وكيفيته ومصيره وعن القوة الإلهية الخارقة التى خلقت هذا الكون منظمًا منسجمًا كل شئ فيه بقدر.

وقد بدأت مثل هذه التساؤلات وعلامات الإستفهام والدهشة لدى المفكرين المصريين القدماء ولدى مفكرى الهند والصين وبلاد فارس القديمة. ثم بدأت الفلسفة تأخذ خطًا جديدًا وإن كان يحتوى فى داته على بعض الأفكار والتساؤلات القديمة فى بلاد اليونان، فوجدنا الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، وكانت هناك تيارات أساسية ميزت الاتجاهات الفلسفية فى اليونان القديمة مثل هرقليطس فيلسوف التغير وبارميندس فيلسوف الثبات وانكساجوراس فيلسوف العقل والسوفطائيين والاهتمام بمركزية الإنسان فى الكون والجدل. وكانت هناك فلسفات كبرى لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو وتسمى هذه الفترة بالفلسفة الهيلينية، ثم بدأت بعدها المدارس الفلسفية الصغرى مثل الأبيقورية والرواقية والأفلاطونية المحدثة أو الجديدة وهى ما تسمى بفترة الفلسفة الهلينستية.

وقد انتهت الفلسفة اليونانية باعتبار أنها يونانية بانتهاء العصر الهلينستى الذى شهد ظهور وانتهاء الفلسفة الأبيقورية والرواقية، ولكن الفلسفة باعتبارها فلسفة أى باعتبارها فكر، بقيت بما هى فلسفة وفكر، وانكبت عليها عقول جديدة تناولتها فى الشرق والغرب، فاصطنعت منها أشياء، وأنكرت عليها أشياء، بل نستطيع أن نقول دون أن نجاوز الحقيقة أنه ضل بسببها عن العقائد الدينية لفيف كبير من المفكرين بل ومن عامة الناس، بعد أن انتهجوا نهج الفلسفة، فى التحليل والتعريف والاستدلال، ذلك النهج الذى اختصت به الفلسفة اليونانية دون سواها من مظاهر الفكر فى العصر القديم، وفى اليونان نفسها قبل ظهور الفلسفة[1]

ولقد كانت العقول اليونانية عقولاً فلسفية خالصة، بينما كانت العقول غير اليونانية تؤمن بمذاهب خاصة بها منها اليهودية والنصرانية والإسلامية،

---

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ، ص5



وكان للدين على أهله أثر بيّن فى المسائل المشتركة بينـــه وبيــن الفلســفة، وبالتالى كان للفلسفة أثر فى المسائل الدينية [2].

واشتهرت الفلسفة التى ظهرت فى الفترة الممتدة من القـــرن الرابــع وحتى الخامس عشر تقريبا بعصر الفلسفة الأوروبية القروســـطية أو فلســفة أوروبا فى القرون الوسطى The European philosophy in the Middle Ages أو The Midieval philosophy.

وكان مضمون هذه الفلسفة واتجاهاتها الأساسية ترتبط بخصوصيـــات المجتمع الاقطاعى الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية[*]، ولا سيما بهيمنة الكنيسة على كافة مجالات الحياة الروحية. وكانت للمذاهـــب الفلســفية فـــى العصر الوسيط سمات عامة مشتركة، هى: التبعية-سواء كـــانت مـــاشرة أو غير مباشرة-لأهداف الكنيسة الأيديولوجية، والاعتراف بعصمة النصــــوص "المقدسة" و"الثقات" والتوغل فى التجريـــد الميتـــافيزيقى، وازدراء الدراســة التجريبية العلمية للطبيعة.[3]

واشتهرت الفلسفة الأوروبية فى العصور الوســطى باســم الفلســفة المدرسية أو الفلسفة الاسكولائية Scholasticism وهى الفلسفة التى كانت تعلم فى المدارس Schola وتبناها ودافع عنها المدرسين الذيــن كـــانوا يعلمونـــها وخريجو المدارس التى يتخرجون منها. وكانت كلمة Scholaticus تطلق على المدرس الذى يقوم بالتدريس وعلى خريج المدرسة فى آن واحد. وقد انتشرت هذه المدارس فى عهد الامبراطور شارلمان وعلى وجه الخصوص فى فرنسا وألمانيا، وكانت فى معظمها دينية، ملحقـــة إمـــا بـــالأديرة Monasteries أو بمدارس أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة Monasticism.[4]

ولما كانت الفلسفة المدرسية (الاسكولائية) هى التيار الفلسفى والفكرى الرئيسى والسائد فى تلك الفترة، فقد تكونت فى اطاره وتطورت كافة المذاهب

---

[2] نفس المصدر، ص5 بتصرف.

[*] الأيديولوجيا Ideolgy هى نسق من الآراء والأفكار والنظريات السياسية والحقوقية والدينية والأخلاقية والجمالية والفلسفية، وهى جزء من الوعى الاجتماعى تتحدد بظروف حياة المجتمع المختلفة.

[3] المعجم الفلسفى المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، 1986، ص 341

[4] إتيان جلسون، روح الفلسفة فى العصر الوسيط، ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة ســـعيد رأفت، القاهرة، 1972، ص20

الفلسفية الأساسية، كما عنيت بمشكلات محددة مثل: العلاقة بين الله تعالى وبين العالم، وبين الإيمان الديني وبين المعرفة العلمية، أي بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية، وموضوع طبيعة المفاهيم العامة المسماه بالكليات Universals.(*) وعلاقة الخاص الفردي بالكلي العام وغيرها من الموضوعات. وأدى الاختلاف في النظر في مثل هذه المسائل والاختلاف في حلها إلى ظهور عدد من الاتجاهات التي سميت فلسفة القرون الوسطى.(٩)

ومن الاتجاهات التي سادت العصور الوسطى فكرا وفلسفة الاتجاه أو النزعة الإسمية Nominalism (من اللفظ اللاتيني Nomina) ومؤداها "أن الكليات لا وجود لها لا في الواقع ولا في الذهن، وإنما هي مجرد ألفاظ أو أسماء تدل على عدد غير محدد من الأشياء" ومنها ظهرت النزعة الإسمية العلمية Scientific Nominalism التي ترى "أن النظريات والقوانين العلمية ليست إلا صيغا يتواضع عليها" ومن بين الذين نادوا بهذه الاتجاه "لوروا" Edouard le Roy (1870-1954) في العصر الحديث بينما كان زعيم المدرسة الإسمية في العصور الوسطى هو "روسيلينوس Roscellinus.(6)

وكان يقابل النزعة الإسمية النزعة الواقعية Realism، وهي نزعة ترى بوجه عام أن الأشياء الخارجية المسماه بالأعيان لها أولوية على المدركات الذهنية، وهي نزعة ذات دلالات مختلفة في الوجود والمعرفة وعلى الجمال.(7)

ويضيف المعجم الفلسفي المختصر قوله "ثمة خلاف كبير حول دور الفلسفة القروسطية في تاريخ الفكر الأوروبي. فمؤرخو الفلسفة المعبرون عن المواقف الأيديولوجية للكنيسة الكاثوليكية، يزعمون أنه في العصر الوسيط

(*) الكلي لفظ أحنبي يدل في الأصل على ما يتصل بالكون ويراد به الشمول والعموم، مثل الجذب العام وفي المنطق يراد به ما يصدق على كثيرين. ويراد بالكلي وصفا للفظ والجملة، فيقال حد كلي، وقضية كلية. والكليات هي المعاني العامة التي تصدق على كثيرين وقد أطلقه فرفريوس على ألفاظه الخمسة وسميت بالكليات الخمس وهي. الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام انظر المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، دار المطابع الأميرية، القاهرة، 1979، ص154

(5) المعجم الفلسفي المختصر، ص ص 341-342 تصرف

(6) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص14.

(7) نفس المصدر، ص ص210 – 211

أرسيت أسس الرؤية الفلسفية المعاصرة، وأن تطور الفلسفة اللاحق لم يقدم أية نتائج هامة جديدة بالمقارنة مع مذاهب كبار الاسكولائيين".[8]

وقد نتج عن اختلاف الموضوعات واختلاف الحلول ظهور ثلاثة مواقف متناقضة لفلاسفة ذلك العصر، وهذه المواقف هي:

1- موقف العقليون الخلص **pure Rationalists** وهم الذين أكدوا على أن الفلسفة والدين يختلفان اختلافًا تامًا وجذريًا من حيث الجوهر، بحيث يصبح كل تعاون بينهما غير ممكن على الاطلاق، كما أكدوا على أن الدين لا ينتمي لمجال العقل ولا يدخل ضمن اختصاصاته فهما مستقلان تمام الاستقلال، ولما كان العقل يختص بالفلسفة إذن فلا يمكن الجمع أو التوفيق بينهما بحال من الأحوال.

2- أما الموقف الثاني فهو موقف رجال العلم الذين ينظرون إلى مسائل مثل الوحي **Revelation** بأنها مسائل لا عقلية أو لا معقولة. ولما كان من المستحيل قيام علم طبيعة نصراني، أو رياضيات نصرانية أو غيرهما فذلك يرجع إلى أن علم الطبيعة والرياضيات وغيرهما هي علوم **Sciences** والعلم من حيث طبيعته ومبادئه ونتائجه مستقل استقلالا تامًا عن الدين، وبالتالي فتعبير فلسفة نصرانية تعبير ينبغي التخلص منه نهائيا على حد تعبير إتيان جلسون.

3- ويعارض الموقف الثالث أيضًا إمكان قيام فلسفة نصرانية. وينقسم الاسكولائيين الجدد أو المدرسين المحدثين **Neo-scholastics** إلى قسمين، قسم يعارض الموقف العقلي معارضة مطلقة، وقسم يوافق صراحة على وجود علاقات ضرورية "معينة" بين الفلسفة والدين ويقبلون بعض مقدمات الحجج العقلية من أجل بناء صرح فلسفي ناجح: كما نجد في فلسفة توما الأكويني القائمة على أساس عقلي خالص.[9]

---

[8] المعجم الفلسفي المختصر، ص 343.

[9] إيتان جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص21 - 22.

وانظر أيضا.

*د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى.

** د زينب الخضيري، فلسفة العصور الوسطى

** د. حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية (نماذج مترجمة)

ولقد شارك مفكرو هذه المواقف الثلاثة فى كتابة تاريخ الفكر الفلسفى، وقاموا بجهود كبيرة فى مجال المعرفة الفلسفية، ولا ننكر أنــهم قــد تــأثروا واستفـــادوا استفادات كثيرة من أراء وأفكـــار ونظريـــات فلاســـفة اليونـــان والحقيقة أن جل إن لم يكن كل الفلاسفة بالذات قد تأثروا بهم وأخذوا عنـــهم وانقسموا بين مطور لأفكارهم أو ناقد لها أو معتنـــق لعنصـــر واحـــد مـــن عناصرها أو جميع تلك العناصر.

وإذا قارنا بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين اليهودى وبين الآراء التى تركها لنا فلاسفة العصور الوسطى، ندرك بما لا يدع مجالا للشـــك دور فلاسفة اليونان فى تشكيل آراء ومذاهب هؤلاء الفلاسفة. مما يجعلنا نســـتدل على أن فلاسفة اليونان كانوا علامة فارقة فى تاريخ الفكـــر الفلســـفى علـــى امتداد عصوره.

ونشأ عن اختلاف المدارس الفلسفية والدينية أربع مـــدارس مختلفـــة هى: مدرسة الفرنسيسكان ومدرسة الدومينيكان والمدرسة الرشدية اللاتينيـــة وأشهر من يمثلا سيجر البرابنتى وأخيرًا مدرسة أكسفورد وأشـــهر ممثليـــها الفيلسوف الإنجليزى روجر بيكون.

وسوف ألقى الضوء على المدرستين الأوليين لما لهما مـــن أهميـــة خاصة خلال العصور الوسطى.

أ- المدرسة الفرنسيسكانية: وتتبع القديس فرنسيس**Francis** الذى تبنـــى آراء أوغسطيـــن، وسادت لديها النزعة الصوفية الباطنيـــة الوجدانيـــة وهـــى الأصل فى نظرتهم إلى الوجود، بالإضافة إلى ذلك أقاموا براهينهم علـــى وجود الله تعالى على أساس الشعور الممتلئ بالحضرة الإلهية فى النفـــس الإنسانية. وأن فكرة الخلق قائمة كذلك على الشعور بأن كل شئ مرده إلى الله تعـــالى، وأنه يمكننا أن نلتمس المظاهر الخارجية عن طريق الحـــدس أو الذوق أو الإلهام، لا عن طريق النظر العقلى. وحاول اتبـــاع مدرســـة فرنسيس تجنب مذهب وحدة الوجود مما اضطرهم إلى القـــول بـــالصورة والهيولى **(Hyle- Form)** ويمثل هذه المدرســـة أصـــدق تمثيـــل القديـــس بونافنتورا كما سيأتى فيما بعد.

ب- المدرسة الدومينيكية: وتتبع القديس دومينيك **Dominic** وقد أخذ واتباعه بفلسفة أرسطو الذى رأى أن المعرفة مصدرها الحس والحواس ويـــأتى دور العقـــل بعد ذلك عندما يحتاجون إلى مبدأ عقلـــى يقيمـــون عليـــه البراهين والأدلة. لذلك أتسمت آراءهم بالواقعية التجريبية سواء فى مجال المعرفة أو فى مجال الأدلة على وجود الله تعالى. ومن أشهر ممثلى هذه المدرسة ألبرت الأكـــبر **St. Albert the Great** (1206-1280) وتومـــا الأكوينى الذى سنشير إلى فكره فى هذا الفصل.

لقد اختلطت الأفكار والنظريات واللغات واللهجات خـــلال العصـــور الوسطى لأن اللغة لابد لها وأن تخضع لمتغيرات الزمان والمكان، مما يتطلب معه تسجيل ووصف وتحليل اللغة فى كل العصور لكشف الحقـــائق وتحديـــد مسارات تطور الأفكار واللغات أيضًا. وقـــد شـــهدت العصـــور الوســطى صـــراعات رهيبة أدت بالنصارى إلى شن حروب صليبية شرسة ضد الشرق المسلم خاصة فى نهاية العصور الوسطى من أجل وقف المد الإسلامى فـــى كافـــة المجالات سواء الدينية أو اللغوية او الحربية أو السياسية أو الاجتماعية مما شهد معه تبادل فكرى ولغوى بين العرب المسلمين ولغتهم العربية وبيـــن المعكسر الصليبى الشرس مما شجع فى النهاية على تنشيط حركة الترجمـــة والتعريب والنقل والسرقة والاقتباس وكان كل ذلك أساس عصـــر النهضـــة والتنوير التى شهدتها الدول الأوروبية وكانت أساس الحضارة التـــى تعيشـــها الآن سواء فى أوروبا أو فى أمريكا.(*)

(*) انظر د. الدراوى زهران، فى علم اللغة التاريخى دراسة تطبيقية على عربية العصور الوســـطى، دار المعارف، القاهرة، 1999

الفصل الأول
الفلسفة فى العصور الوسطى

مقدمة

تضم العصور الوسطى الفلسفتين النصرانية والإسلامية على السواء، وكلتاهما حاولتا التوفيق بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والنقل، حتى ذهب بعض مؤرخى الفلسفة إلى أن الصبغة العامة التى اتسم بها التفكير الوسيط فى الشرق والغرب معًا لم تكن سوى مجرد نزعة توفيقية أو تأليفية أو قل حتى نزعة تلفيقية بينهما.

وكما انقسمت الفلسفة اليونانية إلى عصرين.. هلينية وهلينستية، فكذلك انقسمت الفلسفة النصرانية إلى عصرين كبيرين.. يبدأ الأول منهما بدءا من ظهور الدين النصرانى ويضم كثير من آباء الكنيسة الذين كانوا فلاسفة قبل أن يكونوا رجال دين، فرأوا أنه من الضرورى بمكان تقوية أنفسهم وما يؤمنون به أمام الوثنيين وعقائدهم، وبدأ هذا العصر بالأب أوغسطين أو "أوغسطينيوس" (354-430م) غير أن بعض الكتاب الكنائسيين الذين يمثلون الرعيل الثانى ساروا على نمط فكر "عصر الآباء" حتى العصر التاسع الميلادى.

ويمتد العصر الثانى من القرن التاسع وحتىالقرن الخامس عشر ويلقب بالعصر المدرسى لأن التعليم فيه كان يقوم به مجموعة من الرهبان فى مدارس الكنائس أو الأديرة، وهى المدارس التى أنشأها - كما ذكرت فى المقدمة العامة - شارلمان - وكان يهدف أولئك المدرسون إلى إلباس أهداف الكنيسة الدينية لباسًا فلسفيًا، ومن أكبر ممثليها جون سكوت أو سكوتس إريجينا وأنسلم وأبيلارد وتوما الأكوينى.

وتنقسم الاتجاهات الفلسفية فى العصر المدرسى إلى قسمين رئيسيين وهما: الأفلاطونية والأرسطوطاليسية أو المشائية، وكانت الأولى متأثرة بآراء أفلاطون ومثله الأفلاطونية، وكانت الثانية خاضعة لنفوذ أرسطو وآرائه

اعتباراً من القرن الثالث عشر، وبهذا يمكننا القول بأن فلسفة العصـــر الأول والـــرعيل الأول وهم الآباء استمدوا عناصر أفكارهم من النظر فـــى كتـــب اليـــونان والرومان، أما فلسفة العصر المدرسى، وهو العصر الثـــانى، فقـــد نبتـــت أفكارهم فى أرض الجرمان والعالم اللاتينى الحديث، وبالتـــالى فقـــد كانت أفكارهم ثمرة حضارة جديدة وأرض جديدة.

ونستطيع أن نؤكد مع مؤرخى الفكر الفلسفى بـــأن ظـــهور الديانـــة النصرانية قد ساعد على توجيه الفكر الإنسانى نحو النظـــر فـــى مشكـــلات ميتافيزيقية لم يخض فيها فلاسفة اليونان باعتبار أنهم وثنيـــون، ومـــن بيـــن الأفكار الجديدة التى جاءت بها النصرانية فى ذلك الوقـــت فكـــرة الموجـــود الكامل، وفكرة العناية الإلهية، وفكرة التفاؤل، وفكـــرة الخـــلاص Salvation، والنزعة التشبيهية وغيرها.[10]

أولاً: تراث العصور الوسطى

على الرغم من أن المؤرخين يسمون العصور الوســـطى بعصـــور الظلام Dark Ages - كما فعل دزموند بول هنرى **Desmond paul Henry** إلا أنه يرى أن الفلاسفة المدرسيين فى الغرب استطاعوا تقديم أعمالاً ضخمة، فأعادوا تقديم الأفكار القديمة، وقدموا أفكاراً أخرى جديدة تتسم بجهد عقلـــى بعيدًا عن أعمال جون سكوتس إريجينا المتأثر بالأفلاطونية الجديـــدة خـــلال القرن التاسع الميلادى، ويوجد من هـــذه الأعمـــال الكثـــير منـــها المنطقيـــة والـــلاهوتية فضلًا عن التراث التقليدى، كل هذا يرقد هادئـــا فـــى مكتبـــات الأديرة الغربية.[11]

---

[10] انظر فى ذلك: *أ.س داجوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمـــة والنشـــر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1928

** د محمد مجدى الجزيرى، الفلسفة نظرة حضارية، بروفيشـــال للإعلام والنشر، القاهرة، 1984.

[11] Henry, Desmond paul, Medieval philosophy, in the Encyclopedia of philosophy, vol.5, paul Edwards, Editor in chief, the Macmillan company and the free press, New york, 1967, pp. 252-253.



وتؤكد الدراسات التى نشرت فى كتاب "تراث العصور الوسطى" على أهمية تصور الحياة النصرانية وأن من أهم سمات العصور الوسطى النظر فى الحياة النصرانية وحياة البابوات وصراعهم من أجل القبض على السلطة وما يتبعها من ثروات وتحكم، فضلًا عن أهمية اعتبار الكنيسة رمزًا حيث قامت "لتحفظ كنزًا روحيًا"، وأمانة تتطلب الأداء، ووعدا حقًا فى حاجة إلى التذكرة المتكررة، ورسالة واجبة التحقيق".[12]

1- **العمارة والفن فى العصور الوسطى**

اهتم القائمون على تحرير كتاب "ترات العصور الوسطى" بالنظر فى موضوع العمارة والفن فى العصور الوسطي واللذين يمكن اعتبارهما مزيجا من العادات والتجارب، ومن الخرافات والشعائر الدينية، أى أنهما اشتملا على جانبين هما الجانب الطبيعي والجانب السيكولوجي. "وما نسميه بالعمارة فى العصور الوسطى هو مجموعة الفنون المعمارية التى تطورت فى أوروبا الغربية أثناء المدة الواقعة بين سقوط الدولة الرومانية وعصر النهضة الأوروبية. ويطلق لفظ "القوطى" على مرحلة النضج الفنى فى هذه العصور، وهو اسم أطلقه أولا علماء عصر النهضة فى ايطاليا للدلالة على الفن اللومباردى الذى شاهدوا نماذجه بالمدن الإيطالية واعتبروه وليد العصور الجرمانية والبربرية".[13]

ويتميز الفن القوطى Gothic Art بأقسامه الفرعية الثلاثة: الكارولنجى، والسكونى، والنورمانى، كذلك يميزه طراز العقد المدبب والنوافذ المتشابكة والسقوف المعروشة، والخلاصة أن "لفظ القوطى" يطلق على فنون العصور المتأخرة زمنيًا والتى دخل فيها دم جديد.. ويرمز إلى تشبعه بالدم

[12] بوبليك، الحياة المسيحية، فى: تراث العصور الوسطى، مجموعة من البحوث أشرف عليها ح كرامب و إ جاكوب راجع الترجمة محمد بدران ومحمد مصطفى زيادة، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1965، ص37

(The legacy of the Middle Ages, Edited by: G. Crump and E. Jacob.)

[13] ليذابى، العمارة فى العصور الوسطى، فى كتاب "تراث العصور الوسطى". ص 88.

الشمالى وبالروح الجديدة الناشئة عن اختلاط الشماليين بالحضارة الرومانية أو بما تبقى من تلك الحضارة بغرب أوروبا، وهذه الروح فى أسسها وذاتيتها شمالية متميزة".[14]

وليس من الغريب فى شئ أن يشتمل الفن القوطى على عناصر إسلامية ترجع أصولها إلى بلاد الشرق -كما يؤكد ليذابى - وإن حاول بعض المتعصبين من نصارى الغرب أن ينكر مثل هذه العناصر الإسلامية، ولا ترجع التأثيرات الفنية إلىعصر الدولة الإسلامية الكبرى فحسب بل ترجع أيضا إلى مصر القديمة وسوريا وآسيا الصغرى، التى اتصلت اتصالا مباشرا ببلاد الفرس وأرمينيا، كما اتصلت ببلاد الهند والصين عن طريق التجارة والاكتشافات الجغرافية.[15]

ولست هنا بصدد تأريخ الفنون بكافة أشكالها وتفصيلاتها فى العصور الوسطى ولكننى أشير إليها إشارة عاجلة لكى نتعرف على أهم الملامح التى سادت تلك الفترة الزمنية، ومن أهم هذه الملامح الرئيسية مجال الأدب.

2- الأدب فى العصور الوسطى

هناك قصة ترتبط أشد الارتباط بأدب العصور الوسطى، تعود إلى بدء تكوين جمعية الإخوان الفرنسيسكان، وخلاصتها أن قسيسا اعتاد أن يحتفل بعيد ميلاد القديس نيقولا وهو ما عرف فى العالم الغربى بسنتا كلوز (بابا نويل)، وبمرور الزمن وتعاقب السنين أصيب هذا القسيس بالفقر وأصبح غير قادر على تجهيز الوليمة التى اعتاد إقامتها كل سنة. وبينما هو راقد فى فراشه يفكر طرقت أذناه أصوات نواقيس لصلاة الصبح وكانت توحى إليه بأن يقترض لإقامة وليمة تلك السنة، ففعل.

وكانت هذه القصة ذاتها هى بداية ظهور الآداب فى تلك الفترة، ومما دفعها دفعا إلى الأمام ما يقال عن كراهية الرومان للغة الكتب المقدسة لأنها مشوبة بعجمة كريهة فقام القديس جيروم وفرجيل الشاعر المعروف ودانتى الإيطالى بكتابة الكتب وصياغة الرسائل الدينية والشعرية بلغات ولهجات أكثر

---

(14) نفس المصدر، ص ص88 - 89.

(15) نفس المصدر، ص 89.

سهولة، رائعة الأسلوب، واضحة العرض، ولكن كثرة عرضها عرضتها إلى كثير من التعديل والتبديل، وأتى على المؤلفين حين من الدهر قنعوا أو اضطروا إلى الاقتناع بإعطاء مؤلفاتهم مسحة علمية، وتوافر على الكتابة رجال اهتموا بالآداب غير الدينية، فظهرت كتابات جيروم ودانتي بصفة خاصة، وبدأ التأرجح بين الكتابة باللغة اليونانية القديمة أو اللغة اللاتينية بعد أن منحت قدراً من الحياة، وقدرة أكثر على التعبير لم تكن تتوفر لمن استعملها كلغة عامية مبتذلة من قبل.[16]

واشتهرت كتابات اعتبرها البعض قطعا أدبية خالصة مثل "اعترافات" أوغسطين، وإن اعتبرها الوجوديون من بعده علامة على عمق وجوديته، وكذلك أنشودة أبيلارد "يالعظمة أيام السبت وجمالها" أو "وقفت الأم تاكلة" لجاكوبون، وكذلك انتشرت كتابات وأناشيد لم يعرف من ألفها.[17]

"والخلاصة أن هذا الحديث ليس سوى تذكرة قصيرة في بعض نواحي ذلك التطور العظيم الذى لم ير منه قصيرو النظر من الجهلاء سوى فساد وانحطاط. والواقع أن القرون الوسطى ليست مأساة تمثيلية مادية قام بتمثيلها رجال الكنيسة، كما أنها ليست مرحلة مزدهرة بين عصرين، ولكنها حقل اختبار (تجارب) نثرت فيه أنواع مختلفة من البذور بعضها جيد وبعضها ردئ. وإننا نفخر بأننا سبقنا آباءنا، ولكننا إذا نحن وصفناهم بأنهم برابرة فإن ذلك لن يغير شيئًا من أننا أبناؤهم".[18]

ثانيًا: رجال العصور الوسطى

وإذا كنا نردد مع القائلين أن الفكر فى العصور الوسطى كان يتمحور حول الدين وموضوعاته المختلفة وجود الله وصفاته.. والملائكة وتكوين الإنسان وإرادته ومصيره والمعرفة والسياسة، فلاغرو إذن أن يكون أعلام المفكرين فى ذلك الزمان من رجال اللاهوت، ولنا أن نقول أن عصر النهضة بدأ يحتل مكانته فى أوروبا عندما لم يعد رجال اللاهوت هم المسيطرون على

---

(16) فوليـيور تشـرارى، الأدب فى تراث العصور الوسطى، ص ص 218 – 224

(17) نفس المصدر، ص 227.

(18) نفس المصدرن ص 250.

مناخ الحياة الفكرية، كما أن الدين لم يعد هـو محـور أفكـارهم وكتاباتـهم وابداعاتهم. ومن ثم فقد كان هناك عاملان أساسيان رسما الطريـق للفلسـفة المدرسية لكى تشق طريقها بين الناس هما: تعاليم الكنيسة التى لم تكن تقبـل الجدل Controversy، فقد اتصف هذا العامل بالجمود والثبات، وأما العـامل الثانى فقـد كان عرضة للتغير من عصر إلى عصر بسـبب قلـة أو كـثرة معرفة الناس بمؤلفات الفلاسفة القدامى، ويقصد بهم أفلاطون وأرسطو علـى وجه الخصوص.[19]

وكان الناس حتى القرن الثانى عشر لا يعرفون إلا النذر اليسير مـن كتابات أفلاطون وأرسطو، فقد عرفوا لأفلاطون محاورة "تيماوس" فى ترجمة "كـالكيديوس" ولأرسـطو "المقـولات" Categories و"الشـروح" De interpretatione. وكانت كتابات أوغسطين هى المسيطرة خـلال النصـف الأول من العصر الوسيط وهو عصر الآباء.

"ولبث أوغسطين يؤثر فى العقل الوسيط أعمق الأثر وأدومـه، ولـم يزل كذلك حتى فى الفترة التى بلغ فيها سلطان أرسطو أشد قوته، فعلى الرغم من أن الفلسفة الأرسطوطاليسية قد أصبحت فى الشطر الثانى من العصـور الـوسطى الطراز المحبب للمدرسيين، فإن أثرها قد ظل أثرًا طفيفًا بالقيـاس إلى الفلسفة الأفلاطونية، فلاهوت الكنيسة فى عصر الآباء كان قـد اصطبـغ بالأفلاطونية اصطباغا بلغ من عمقه أن لبث كذلك اللاهوت حتى النهاية أقرب إلى الأفلاطونية منه إلى الأرسطوطاليسية".[20]

ويعتبر كل من شيشرون ولوكريتس وسنيكا من الرواد الأوائل الذين ظهروا فى العصور الوسطى وامتدت فترة ظهورهم ما بين القرن الرابع إلى القرن التاسع الميلادى، فضلًا عن أنهم نقلة الفلسفة اليونانية إلى العالم اللاتينى بمساعدة المؤلفات والترجمات والشروح العربية الإسلامية، وبذلـك مـهدوا الطريق لمن جاءوا بعدهم من الآباء والفلاسفة واللاهوتيين.

---

[19] نفس المصدر، ص 323

[20] نفس المصدر، ص 324

ولقد قصر شيشرون الخطيب المفوه المعروف (106-43 ق.م) جهوده على تدوين ما أعجبه مما قرأ أو سمع، ووضع جملة قراءاته وأفكاره في كتابه "المقالات الأكاديمية" تناول فيه نظرية المعرفة، وبيان أخطاء الحواس، وقطع باستحالة الوصول إلى اليقين بسبب أخطاء الحواس المعروفة، مما جعله يكتفي بالاحتمال في إمكان المعرفة. وبمرور الوقت تخلى عن الاحتمال وذهب إلى إمكان المعرفة عن طريق الإدراك الحسي والاستدلال العقلي.[21]

أما نظريته أو أقواله في الأخلاق وأصل الخير والشر فقد ضمها في كتابه "غايات الخيرات والشرور" وهو يؤيد الرواقية على حساب الأبيقورية. ويقرر "أن الفضيلة غاية الحياة دون اللذة، وأن القوانين الوضعية يجب أن تقوم على القانون السرمدي، وأن القانون غير العدل لايلزم، وأن الإثم أعظم الشرور".[22]

هذا بالإضافة إلى كتبه الأخرى مثل: "المقالات التوسكولامية" نسبة إلى فيلا توسكولوم يصف فيه النفس بأنها إلهية، وفعل ذلك أيضا في كتاب "طبيعة الآلهة".[23]

وبالاضافة إلى هؤلاء المفكرين الأوائل كان هناك ترتوليان وخلقديوس وفيكتور نيوس وماكدوبيوس.

1- القديس أوغسطين

يعتبر القديس أورليوس أوغسطين أو أوغسطينيوس (354-430) من أكبر الفلاسفة اللاهوتيين النصارى في العصور الوسطى، قدم الدين على الفلسفة أو النقل على العقل وقال قولته المشهورة. "آمن كي تتعقل"، سعى نحو توظيف الفلسفة الهلينستية لدعم العقائد النصرانية. ومن أهم كتبه "مدينة الله" **The city of God** و"الاعترافات" **Confessions**، و"الثالوث المقدس" **De Trinitate**و" عن مجمع الأرباب" **De Cinitatote Dei**.

---

[21] يوسف كرم، الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 19

[22] نفس المصدر، نفس الموضع.

[23] نفس المصدر، ص 20.

ولد أوغسطين فى الجزائر وأكمل دراسته العليا فى قرطاج بتونس ويعتبر نتاجًا للحضارة الرومانية بينما "تمثل أعماله الحضارة التى انبثقت من بين الأطلال" كما يقولون.[24]

ولا يخفى علينا تأثره بأفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة، وعلى الرغم من ذلك فكل ما كتب عنه ومن كتب عنه يؤكد نه لم يكن فيلسوفا بقدر ما كان رجل لاهوتى صوفى ناسك.

لذلك فلم يكن يعنى بالفلسفة المعنى المحدد لها اليوم دائمًا، وإنما اعتبرها وهى نشاط عقلى نشاطًا دينيًا استعان فيه بالتفسيرات الفلسفية لكى يؤكد أن اللاهوت ليس فكرًا فلسفيًا وإنما هو "استخدام" للفكر الفلسفى، مما يعنى أن أوغسطين لم يكن بحال من الأحوال فيلسوفًا بالمعنى الدقيق وإنما هو "رجل من رجال الدين ركز على المعرفة واهتم بفهم ما يؤمن به من حقائق كشفها الله فى الكتاب المقدس وذلك لكى يطمئن قلبه".[25]

وفى مجال المعرفة رأى أوغسطين أن المعرفة تشتمل على نوعين من المدركات: مدركات مادية، وأخرى معنوية، الأولى تنشأ من انتباه النفس للتغيرات الحادثة فى الجسم، ثم يعقبها الإدراك وهو فعل النفس وحدها.

وأما المدركات المعنوية، فهى مثل إدراك الله تعالى، وإدراك النفس والملائكة، والأحكام بنوعيها سواء الصادرة على الماديات أو على الروحانيات. وكل شئ لديه متغير حتى العقل الإنسانى نفسه، فلا شئ ثابت.[26]

وطالما أن أوغسطين كان يهدف من فلسفته اللاهوتية إلى بلوغ السعادة فقد اهتم بالأخلاقيات واعتمد فيها على نصوص لاهوتية من القانون

[24] ترانى وماركوس، مقالات فى فلسفة العصور الوسطى، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997، ص ص 12 – 13.

[25] نفس المصدر، ص 26

[26] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص ص39 – 40.



الإلهى الموحى به، فضلًا عن اعتماده على الأوامر الأخلاقية والتقارير الدينية مثل: افعل ولا تفعل وغيرها من الأوامر.[27]

ويذكر أوغسطين في كتابه الشهير "الاعترافات" قوله: "إن الطبيعة الإنسانية يمتزج بها كم كبير من الرغبات والنزوات والحوافز (الدوافع)... بعضها مقصود وبعضها الآخر عفوى. ورغم أننا لا نعى هذه الأشياء كلها، إلا أنها تعمل على تحقيق ذاتها ولعل أكبر هذه الرغبات والطموحات فى الطبيعة البشرية هو الرغبة فى الاتحاد فى الله ومشاهدة بهائه"[28]

وبناءً على هذا الاعتقاد قسم أوغسطين الطبيعة الإنسانية إلى قسمين أو ميز بينهما: أحدهما علوى يختص بالأخلاقيات وحب الله تعالى، والآخر سفلى يرتبط بالأهواء والرغبات الدنيا، وهنا يأتى دور الإرادة الإنسانية، لذلك فمن الضرورى أن يمتلك الإنسان إرادته الحرة التى تقوم على حرية الاختيار حتى يتحقق معنى الإثابة والمعاقبة" وعلى هذا فالخير خير لأنه يطابق النظام، والشر شر لأنه يعارضه. وطاعة القانون فضيلة تستحق الثواب، ومخالفته رذيلة تستحق العقاب، والمبدأ الأساسى للقانون الخلقى هو: اخضاع الحواس للعقل، واخضاع العقل لله".[29]

وفى مجال الحديث عن صلة الله تعالى بالعالم حاول أوغسطين أن يجعل هناك صلة قوية بينهما باعتبار أن العالم المخلوق إنما هو نتاج أو ثمرة من ثمار الفعل الإلهى، ولهذا فإن العالم يقوم على نظام عقلى محكم منبثق عن حكم الله تعالى. "إن أوغسطين يؤمن بأن نظام العالم تمامًا كما نشعر به يمثل حضور العقل الإلهى ونشاطه غير أن أوغسطين لا يهدف من وراء هذه المجادلة إلى اثبات وجود الله وكينونته وليس هدفه هو الشعور بالله من خلال نظام العالم، من خلال بهاء المخلوقات وإنما يهدف أوغسطين إلى الوصول إلى الأخلاق والعقيدة، وفى مؤلفه الشهير

---

(27) ترانتى وماركوس، مقالات فى فلسفة العصور الوسطى، ص 55

(28) نفس المصدر، ص 5

(29) انظر: * يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص 42

** Markus, R. A., st. Augustine, in the Encyclopedia of philosophy, part. 1, pp. 253 - 257.

"الاعترافات" نجده قد فكر فى الوصول إلى الشعور بجمال المخلوقات والنظر إلى نظام العالم على أنه نتيجة للنظام الأخلاقى".[30]

وقد اضطر أوغسطين من خلال معالجته لصلة الله تعالى بالعالم أى مناقشة عقيدة الخلق عنده إلى معالجة الزمن الذى نشأ نتيجة خلق الله تعالى للعالم من العدم ex nihils ، وأن الخلق بذلك يعتبر بداية مطلقة، وكذلك معالجة موضوع نشاط ووظائف المخلوقات، وفى ذلك يقول أوغسطين "إن الله يحكم كل الأشياء التى خلقها بطريقة تسمح لهذه المخلوقات بأن تسلك السبل المناسبة لهم"، إذن فكل شئ فى قبضة الله تعالى وتحت سيطرته الكاملة.[31]

ثم جاء بعد القديس أوغسطين عدد من الفلاسفة منهم ديونيسيوس كابيلا وبويس وجون سكوت إريجينا.

2- جون سكوتس إريجينا

نتوقف قليلًا عن جون سكوت أو سكوتس إريجينا **John scotus Erigena** (810 تقريبًا. 877تقريبًا)، أحد الفلاسفة المدرسيين عاصر الكندى أول فلاسفة المسلمين، استقدمه ملك فرنسا من وطنه إيرلندا فقصد باريس ونزل فى البلاط وعلم بمدرسته.

وإذا كنا نعتبر أن أوغسطين كان رجلًا لاهوتيًا حاول أن يتفلسف، فقدم أفكاره من خلال العقيدة النصرانية، فإن جون سكوتس إريجينا هو آخر رجال اللاهوت وأول الفلاسفة المدرسيين دون منازع، استغل معرفته باللغة اليونانية فقرأ أمهات الكتب اليونانية لكبار أساطينها، مما جعله أقرب إلى الأفلاطونية الجديدة منه إلى العقيدة النصرانية، عالج أفكارها بحرية دون التقيد بحرفية النصوص، مما جعل فلسفته مليئة بالأفكار الميتافيزيقية؛ وإن اصطبغت بصبغة صوفية.[32]

---

[30] يوسف كرم، نفس المصدر، ص 65.

[31] نفس المصدر، ص ص 66 – 69.

[32] تنظر * هاريس، ج ر إس، الفلسفة، فى تراث العصور الوسطى، ص ص 326- 327

** يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية، ص74 وما بعدها.



أما عن أهم مؤلفاته فهو كتاب "أقسام الطبيعة" أو "فى قسمة الطبيعة" **De Divisione Naturae** والطبيعة لديه هى ما نسميه اليوم بالواقع أو العالم الخارجى **The External World** فهو على وجوه أربعة: "ما يخلقُ ولا يخلق"، وهو الله تعالى الذى خلق الأشياء كلها، فهو الموضوع فى القضية المنطقية وجميع الموجودات محمولات له، والله تعالى ليس كائنًا فى الأشياء، فهو لا يختلط بها. أى ليس كمثله شئ، لأنه تعالى عن كل ما عداه من خلقه.

و القسم الثانى هو "ما يُخلق و يخلْق" ويقصد به "العالم المعقول"، "عالم الأفكار الإلهية"، التى تكون نسقًا مرتبًا على درجات تنازلية بطريقة أفلاطونية، فتبدأ من الفكرة الأسمى، فكرة "الخير" وتمر خلال مختلف "الأجناس" و"الأنواع" حتى تصل إلى الفكرة الأدنى وهى المادة". ثم يخلط إريجينا بين هذه الأفكار الميتافيزيقية وبين العقيدة النصرانية والروح القدس والآب والإبن وبهذا فالله يخلق العالم المخلوق ويخلق ذاته فى نفس الوقت "لأن المخلوق كائن فيه".[33]

والقسم الثالث هو "ما لا يَخلْق ولا يُخلْق" وهو الطبيعة المخلوقة لا الخالقة، والإنسان هو مركز العالم المخلوق، لأنه يجمع فى طبيعته بين الروحى والمادى (الروح والجسد) وهو الكون الأصغر الذى صدر عنه الكون الأكبر، وهو المصنع الذى يتم فيه الخلق، وفى العقل الإنسانى يتم الكشف عن طبيعة الله تعالى، والنفس الإنسانية صورة الثالوث بملكاته الثلاث: الإدراك، والعقل، والحس.[34]

أما القسم الرابع والأخير فهو "ما لا يَخلْق ولا يُخلْق" ويقصد به إريجينا "الطبيعة" التى تخلق ولا تخلق، فهى "تمثل المرحلة الأخيرة من سير العالم، حيث تعود الأشياء كلها إلى عللها الأولى وتستقر فيها، وحين تتمحى الفوارق بين الخالق والمخلوق (بحسب العقيدة النصرانية وليس بالمفهوم الإسلامى). ويصبح الله هو كل شئ، ولا يعود الإنسان قادرًا على السير وحده

---

(33) هاريس، الفلسفة، فى تراث العصور الوسطى، ص ص 328 – 329.

(34) نفس المصدر، ص 330.

نحو هذه الغاية، ذلك بأنه قد تورط من قبل فى خطايا الجسم المادى وتعرض لعقوبة الموت، غير أن الرحمة الإلهية قد أعدت خطة لخلاصه".[35]

وهنا تتجلى النظرة الصوفية التى يأخذ بها إريجينا، لذلك اعتقد بعودة الأشياء كلها إلى الله تعالى وهى فكرة قال بها أيضا كليمان أو كلمنت الإسكندرى وأوريجن جريجورى الينساوى.

وعلى الرغم من محاولة إريجينا "نصرنة" فلسفته الميتافيزيقية إلا أن مثل هذه الفلسفة لم تجد الترحيب المأمول من جانب الكنيسة فاتهمته بالزندقة، ولم يجد إريجينا اتباعًا يتبعون فلسفته ويذيعونها وينشرونها بين الناس خلال القرن العاشر الميلادى، وعندما ظهر التأمل الفلسفى مرة أخرى فى القرن الحادى عشر، ظهرت مشكلة "الكليات" وانقسم المفكرون إلى واقعيين واسميين، وترتب على هذه المشكلة وهذه الانقسامات نتائج هامة تركت أثرها فى تطور الفكر الوسيط.[36]

3- القديس أنسلم

يمثل وجود القديس أنسلم (1033-1109) مرحلة هامة قبل ظهور القديس توما الأكوينى، وقد أصبح أنسلم كبير أساقفة كانتربرى، فأخذ على عاتقه تفسير العقيدة النصرانية تفسيرًا عقليًا فلسفيًا يتمشى مع ما جاء به الدين، وكان ذلك فى كتابه "المونولوجيوم" (مناجاة النفس)، فضلًا عن محاولته تنسيق تعاليم الكنيسة اللاتينية التقليدية، ولكن العقل الإنسانى عجز -لأسباب خارجة عنه- عن فهم الأسرار المقدسة وتفسير العقائد الرئيسية للكنيسة خاصة "الثالوث" و"التجسد" و"الخلاص"، بالاضافة إلى حرية الإرادة والجبرية.[37]

لذلك كان لظهور توما الأكوينى على مسرح الفكر الإنسانى فى العصر الوسيط أثره الفعال، وقد سبق ظهوره فلاسفة جدليون ولاهوتيون أمثال بيرنجى دى تور وروسلان وأنسلم، ومترجمون أمثال أديلارد أوف بث،

---

(35) نفس المصدر، ص ص330 – 331

(36) نفس المصدر، ص ص332 – 333

(37) نفس المصدر، ص ص333 – 334

وقسطنطين الأفريقى وغيرهم، وفلاسفة أمثال برنار وتيرى دى شارتر وبيير أبيلار وغيرهم كثيرون.

ويعتبر أوج الفلسفة المدرسية هو القرن الثالث عشر حيث نشأت الجامعات مثل السربون التى أقامها "روبير دى سوربون" عام 1253 وكان الهدف من إنشائها - أول الأمر - تخريج رجال الدين (اللاهوت) والوعاظ ومفسرى الكتاب المقدس، ولتحقيق أغراضها على نطاق أوسع فتحت الجامعة أبوابها للجمهور وأفراد الشعب العادى، وجامعة أكسفورد التى كان رجالها يرون المثل الأعلى فى كتاب "المناظر" للحسن بن الهيثم، ثم جامعة كمبردج، وكان التعليم يتم فى هذه الجامعة الأخيرة على مرحلتين: شرح متن ومناقشة الأفكار، وتنقسم المناقشة إلى قسمين: مناقشة خاصة بين الأستاذ وتلاميذه ومناقشة عامة يشهدها الجمهور مرتين فى العام.[38]

وكانت هذه الجامعات تمنح ثلاث درجات هى: البكالوريا، والليسانس، ودرجة الأستاذية، ويتم التعليم إما بالقاء المحاضرات وشرح أفكارها خاصة الغامضة منها، وإما بالمناقشات الحرة عن طريق الحوار، وكان التعليم حرًا فللطالب الحرية الكاملة فى اختيار الأستاذ ونوع التعليم مثلما كان سائدًا فى الجامع الأزهر بالقاهرة حتى افتتاح الجامعات.

4- بونافنتورا

يلحق باسم بونافنتورا اسم "القديس" **Saint** على عادة أهل ذلك الزمان فيمنح اللقب لكل من يعمل فى مجال اللاهوت فأصبح **Saint Bonaventure**، وهو على أية حال فيلسوف مدرسى إيطالى عرف باسم الدكتور الملاك **Seraphic Doctor**. ولد فى مدينة بانيوريا **Bagnorea** وإن كان الدكتور عبد الرحمن يكبتها **Bagnoregio** وذلك فى موسوعة الفلسفة، نواحى فيتربو **viterbo** وسط إيطاليا التابعة لمقاطعة توسكانى **Tuscany** عام 1217. وقد التحق بعد حصوله على درجة الماجستير فى الآداب من باريس بجماعة الفرنسيسكان وكان ذلك حوالى 1243. درس اللاهوت على يد الكسندر دى هاليس **Alexander of Hales**، وجون دى لاروشيل **John of Larochelle**،

(38) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص ص111 - 114

وبعد وفاتهما عام 1245 استمر في دراسته على Eudes Rigand and William of Meliton، ثم وقع تحت تأثير آراء اتباع المدرسة الدومينيكانية أمثال Guerrie of Saint Quentin والعلماني Guiard of Laon. ثم بدأ يحاضر عام 1248 بادئا بشرح انجيل القديس لوك Gospel of St. luke. وتوفى فى ليون lyon عام 1274."[39]

ولقد وردت المؤلفات الآتية لبونافنتورا فى الموسوعة الفلسفية التى صدرت فى نيويورك عام 1972 وهى:

*Quaestiones Disputatae

* De Scientia christ. (On christ's Knowledge).

* De Mysterio Trinitatis. (on the Mystery of God's existence).

* De Caritate et de Novissimis. (On Charity and the last things).

ولقد كانت شهرة بونافنتورا الأساسية بسبب شهرته باعتباره لاهوتيًا Theologian أكثر منه فيلسوفًا، وكانت اهتماماته اللاهوتية رد فعل لموقفه الرافض للحركة العقلية والتى أكد اتباعها على اختلاف الفلسفة والدين اختلافًا كليًا وهى الحركة التى سادت جامعة باريس.

وكان من بين الـ 219 بندًا التى ذكرها كأخطاء لاهوتية يرتكبها الفيلسوف، البنود التالية:[40]

أ - يقوم الفيلسوف بمهام ضخمة لا يقدر عليها.

ب- لا يوجد موضوع كاف يمكن للفيلسوف مناقشته والوصول فيه إلى حل.

ج - لا يكسب الإنسان شيئًا فى مجال المعرفة إذا عرف اللاهوت، فاللاهوت كاف فى مجال المعرفة ولن تضيف الفلسفة لنا شيئًا جديدًا فى هذا المجال.

د - لا يستحق أحد من الناس أن نطلق عليه "حكيمًا" غير الفلاسفة، فكلام اللاهوتيين يقوم على القصص والحكايات.

---

[39]Wolter, Allan B., O.F.M., Bonaventure, St., in the Encyclopedia of philosophy, vol.1, pp. 339-340.

[40]Ibid., p. 340.



وعلى الرغم من أقوال بونافنتورا – المتناقضة – نجده يؤمن بأهمية الوحى النصرانى، وأكد على عدم قدرة الفلاسفة – وخاصة أرسطو – على معرفة الحقيقة الكلية التى تدور حول وجود الإنسان وموقفه من الكون. بل وجعل بونافنتورا السيد المسيح أعظم ميتافيزيقى عرفه التاريخ وليس أرسطو كما يدعى البعض.[41]

وفى مذهب بونافنتورا تمتزج الفلسفة واللاهوت والتصوف دون أن تختلط. فالفلسفة تحتاج إلى اللاهوت واللاهوت يحتاج إلى النصوص. وتتضح هذه النظرة فى مجال نظرية المعرفة.

فالمعرفة لديه أنواع ثلاثة:

حسية: وتدرك فيها النفس الأدنى الأمور المادية عن طريق الحواس.

علمية: وهى المعرفة التى يستند فيها الإنسان إلى التجريد العقلى.

حكمية: وهى التى تستعين بالإشراق الإلهى وتختص بها النفس الأعلى.

ولقد ركز بونافنتورا على المعرفة الحكمية لأنها تعتمد على الاتجاه الصوفى، فالعقل الإنسانى متصل بالحقيقة الدائمة لأنه اتصال بذات الله تعالى أو برؤيته المباشرة، وهناك اتصال بفكرة الله تعالى الحقيقية فى النفس لأن النفس مستعدة لتلقيها، فالإنسان مخلوق على الفطرة، شاهد على نفسه بأن الله تعالى هو الرب الخالق للبشرية جمعاء.

يقول بونافنتورا: "إن الأدنى لا يمكن أن يؤثر فى الأعلى" أى أن المحسوس أو المعرفة الحسية التى تختص بها النفس الأدنى لا يمكنها إدراك ما هو روحى، فالمعرفة الحسية معرفة انفعالية.. ينفعل فيها العضو الحاس بالأجسام. ويؤكد بونافنتورا على أن العقل لوحة بيضاء **tabula rasa**، ويتم إدراك الحقيقة عن طريق "نور غير مخلوق"، هو الإشراق الإلهى على النفس، ومعرفة الله تأتى من حيث هو علة فاعلية وعلة نمائية للموجودات.[42]

---

[41] **Ibid., p. 340.**

[42] د. عبد الرحمن بدوى، بونافنتورا، فى موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984 ص 384.

أما عن وجود الله، فالإنسان يدركه بطرق ثلاث وهى:

أ - أن وجود الله حقيقة فطرية فى عقل كل إنسان. بمعنى أن الله تعالى حاضر فى النفس الإنسانية.

ب- يمكن إدراك وجود الله تعالى عن طريق تطبيق مبدأ العلية من خلال المخلوقات. فيتم استخدام منهج الصعود من المحسوسات إلى علة الأشياء جميعا، وهو الله تعالى.

ج- والدليل الثالث مأخوذ من القديس أنسلم، ويتمثل فى قوله أن تصور ماهية الله تقتضى وجوده، إذ أكمل كائن يمكن تصوره لابد أن يكون موجوداً، مادام الوجود كمالاً من كمالاته. وسوف يذكر ديكارت هذا الدليل بعد ذلك دون الإشارة إلى مصدره.

وطالما أن الله تعالى هو أكمل موجود يمكن تصوره، فإنه بالتالى يكون العلة التامة لكل ما هو موجود. وهكذا يكون الخلق من العدم الذى لم يسبقه شئ. فالله خلق العالم إذن من العدم".[43]

وعندما أنكر أرسطو وجود المثل فى الله تعالى كأن المحسوسات موجودات مطلقة غير مخلوقة. وهذا خطأ فادح تابعه فيه من اتبعه لإيمانهم بأنه المعلم الأول الذى لا يخطأ فجرهم خلفه إلى الهاوية. وعندما أيقن بونافنتورا من ذلك قدم خمسة أدلة على استحالة أزلية العالم وهى:[44]

أ - إذا كان العالم أزليًا لكان لا متناهيًا، واللامتناهى لا يقبل أن يضاف إليه شئ، فكيف نضيف الأيام المقبلة على مالا نهاية له من الأيام الماضية؟

ب- القول بأزلية العالم يناقض المبدأ القائل باستحالة ترتيب مالا نهاية له من الحدود.

ج- اللامتناهى لا يمكن عبوره، لو كان العالم أزليًا، فإنه لابد أنه مر بما لا نهاية له من الدورات الفلكية.

د- القول بلانهائيا العالم يناقض المبدأ القائل بأن المتناهى لا يمكن أن يحيط باللامتناهى.

---

(43) نفس المصدر، ص 384.

(44) نفس المصدر، ص 385.

هـ- العالم خلق من أجل الإنسان، ولا يوجد عالم بدون إنسان، ومادام لكل إنسان نفس خالدة، فلو كان العالم أزليًا، لكان موجودًا معًا الآن مالا نهاية له من النفوس الخالدة، وهذا محال، لأنه لا يمكن أن يوجد معًا مالا نهاية له من الموجودات، ففرض أن يكون العالم سرمديًا فرض باطل.

واستخدام بونافنتورا فى "المناظرة الكلية" Universal Analogy بين الخالق والمخلوقات، أقول استخدم الثالوث النصرانى لكى يشرح فكرته فى التناظر الذى هو بين النموذج "الخالق" والنسخة "المخلوقات". فجعل للنفس ثلاث قوى: الذاكرة والعقل، والإرادة. وجعل لله الواحد فى الماهية أقانيم ثلاثة. وجعل فى النفس الواحدة فى الماهية أقانيم ثلاثة والآب يلد المعرفة السرمدية التى فى الكلمة، والكلمة ترتبط بدورها بالآب عن طريق الروح القدس، والمحبة هى التى تربط بينها جميعا.[45]

ويقوم اللطف الإلهى بثلاث عمليات: التطهير، والتنوير، والتكميل، مما يمكن النفس من العودة إلى صورتها الإلهية الأصلية deiformis، فالهدف من النصوص هو الصعود فى الدرجات التى تؤدى إلى الله تعالى، أو ما سيسميه مالبرانش بعد ذلك الرؤية فى الله تعالى.

إن شخصية بونافنتورا تمثل فى جوهرها الشخصية النصرانية خلال فترة محددة هى العصور الوسطى خير تمثيل بل تعتبر مثالا حيًا لها. فقد ولد فى الفترة الحرجة فى تاريخ الكنيسة، وألقى على عاتقه - سواء بقصد أو بدون قصد - إقامة مذهبًا لاهوتيًا نظريًا، وهذا ما أحسه فى نفسه . وفى ذات الوقت لم يحاول أن يدفع شر هجوم العلمانيين عن الكنيسة. كما أخذ بالموقف الوسطى بين تعاليم الفرنسيسكان الجامدة وبين تعاليم المذاهب

---

[45] نفس المصدر، نفس الموضع.

وانظر كذلك:-

* spargo, E., J., M. the Category of the Aesthetic in the philosophy of St. Bonaventure, New york, 1953.

**Prentice, R.P., the philosophy of love According to St. Bonoventure, ed. New york, 1957.

الأخرى. فضلًا عن ذلك تدل كتاباته النظرية وشروحه على اتجاهه التركيبى ونزعته العملية التى واجه بهما أصحاب النزعة العقلية. وأخيرًا قام بونافنتورا برأب الصدع بين المملكتين النصرانيتين اليونانية واللاتينية.[46]

"ونجد عند بونافنتورا سائر الآراء المشتركة بين الأوغسطينيين، تركيب المخلوق أيًا كان من ماهية ووجود، ومن هيولى وجسمية أو روحية، وصورة، ومن صور متعددة بتعدد الكلمات، وعدم التمايز بين النفس وقواها؛ وانطواء الهيولى على أصول بذرية، وإلا أضيفت للمخلوقات قدرة خالقة هى لله وحده، ولزم أن الطبيعة تحدث شيئًا من لا شئ. وقد كانت لنظريته فى المعرفة أثر قوى حتى لنقول إن ديكارت ومالبرانش وأتباعه أقرب إليه منهم إلى أوغسطين. ومذهبه فى جملته قوى محبوك الأطراف تتألق فيه مواهب عالية من حرارة الروح وسمو الفكر وجمال الأسلوب.[47]

5- توما الأكوينى

ولد توما الأكوينى Thomas Aquinas عام 1225 فى مدينة أكوينو الواقعة بين روما ونابولى، لأسرة إيطالية ارستقراطية ذات نفوذ سياسى، تلقى تعليمه فى إيطاليا وباريس وتتلمذ فى الفلسفة واللاهوت على يد ألبرت الكبير Albertus Magnus لأربع سنوات من عام 1248 وحتى عام 1252، وقد رافقه توما فى رحلاته، ودرس أرسطو فى روما على يد "غليوم موريكا، من النصين اليونانى والعربى، وتوفى عام 1274، تاركًا وراءه بعض المؤلفات الهامة وهى:

---

[46] **op. Cit., p. 343.**

وانظر أيضًا:

* القديس بونافنتورا: حياة القديس فرانسوا الأسيزى، ترجمة لجنة العلماء.

** إدوار جونو، الفلسفة الوسيطية، ترجمة على زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982.

*** أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفى (من القرون الوسطى حتى العصر الحديث)، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.

[47] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية، ص 134.



أ- الخلاصة ضد الوثنيين Summa Contra Gentiles وسميت أيضًا بالخلاصة الأولى.

ب- الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica، وهى خلاصة لم يتمها، وقد وضعها لمحاربة مذهب ابن رشد وأنصاره، وانتهى الأمر إلى تحريم الرشدية فيما بين 1270-1324.

وهناك شروحًا وضعها توما لأعمال أرسطو ظلت موضع اعتبار طوال فترة العصور الوسطى، ومن أهمها:

تفسير العبارة - البرهان - السماع الطبيعى - تفسير كتاب السماء والعالم - الكون والفساد - كتاب الآثار العلوية - كتاب النفس - الحس والمحسوس - ما بعد الطبيعة - الأخلاق - السياسة.[48]

ولقد اعتقد توما الأكوينى بعدم جدوى الميتافيزيقا Metaphysics، كما أنه رأى عدم السهولة فى فهم الأفكار الدينية، وأنه يمكن تفسيرها وشرحها باعتبارها أحداث نفسية - اجتماعية psycho - social وهو ما أظهر الملامح الرئيسية لفلسفته.

بينما اعتقد توما سهولة إدراك الكون Universe عن طريق الفكر الإنسانى المحدود، وعن طريق تتبع ظواهره وتجميعها. كما أن له طبيعة عليا أبدعها الله تعالى وهو سبب وجودها، وعنه صدرت الطبيعة. "كذلك يعتقد توما الأكوينى أن الاتصال قائم ومستمر بين هذين الطرفين: المبدع والمبدع؛ لأن الإنسان كأثر ومخلوق يمكنه أن يتحقق من فهم بعض الحقائق عن القدرة العليا، ويمكنه أيضًا أن يدرك خالق هذا الكون ومبدعه. وتلك فكرة بسيطة عن إمكانية ومعقولية الربط بين الله والعالم... بين السبب الخارق للطبيعة، والنتيجة (الأثر) الطبيعية، أى أن الصلة هنا بين سبب ونتيجة... بين خالق ومخلوق، أو واجد وموجود".[49]

---

(48) انظر: * تراشى وماركوس، مقالات فى فلسفة العصور الوسطى، ص ص75 - 76

** هرى توماس ودانالى توماس، أعلام الفكر الأوروبى من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نوية، الجزء الأول، العدد 313، دار الهلال، القاهرة، 1397 - 1977، ص ص67 - 38

(49) تراشى وماركوس، مقالات فى فلسفة العصور الوسطى، ص ص 78 - 79

إن السمة الرئيسية فى فكر توما هى الفكر اللاهوتى والفلسفى معـــا، وهو فكر يسعى لفهم طبيعة العلاقة بين القوى العاقلة للإنسان، من خلال فهم العلاقة بينها وبين الإله الخالق المخلّص عند النصارى بوصفه عقلًا محضًا وروحاً خالصة، وذلك عنده من خلال فهم الكون.[50]

وتمثل تلك الفترة الاهتمام الأيديولوجى فـى مناقشـة العلاقـة بيـن اللاهوت Theology (الدين) وبيـن الفلسـفة philosophy، أو بيـن النقـل والعقل. وبهذا المفهوم أصبح الإيمان Faith نوعًا مـن أنـواع المعرفـة، والمعرفة نوعان: معرفة إيمانية يستمدها الإنسان من داخله، ومعرفة ماديـة يستمدها من عقله وحواسه. ولكن الحقيقة واحدة فى رأى تومـا الأكوينـى، يصل إليها الإنسان فى مجال الدين بالتصديق والإيمان القلبى، ويصل إليـها فى مجال الفلسفة بالعقل عن طريق الاستنتاج والقياس.

ولقد لخص أحد اللاهوتيين رأيه فى العلاقة بين الإيمان أو الاعتقـاد الدينى، وبين الفكر الفلسفى العقلى فى عبارة واحدة مؤداها "إنى أؤمن لأنه لا يوجد شئ معقول" **Credo quia absurdum**.[51]

وأخيرًا، نقول كان لتوما الأكوينى أفكاره الخاصة فى الذات الإلهيـة لذلك قدم خمسة أدلة على وجود الله تعالى تتعلق بالحركة (وهو هنا متـأثر بفلسفـة أرسطو) المحـرك الأول الـذى لا يتحـرك، وجوهـر الموجـود المتحـرك، وواجب الوجود وممكن الوجـود، وتفـاوت الموجـودات فـى الصفات العامة وأخيرًا دليل مستمد من نظام الطبيعة وتناسقها.

أما صفات الله تعالى فهى العلم والإرادة والقدرة والعناية الإلهية. وقد جعل توما الملائكة رأس الخلقية، وإن كانت الملائكة أرواح لديه.

كذلك له نظريات فـى الإنسـان والأخـلاق والسياسـة والمعرفـة الإنسانية.[52]

[50] نفس المصدر، ص 79.

[51] المصدر السابق، ص ص84 – 58.

[52] انظر * يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية، ص ص 169 – 185

** تراشى وماركوس، مقالات فى فلسفة العصور الوسطى، ص ص 85 - 145

وقد ظهر تيار جديد فى القرن العشرين يستمد أصوله من فلسفة توما الأكوينى عرف باسم "التوماوية الجديدة"، وهو اتجاه فلسفى مثالى ظهر عند ماريتان وجيلسون وبوشنسكى وغيرهم الذين حاولوا الجمع بين الموضوعات الأساسية فى مذهب توما وبين العناصر الأساسية للمذاهب المثالية المتأخرة والمعاصرة عند كنط، وهيجل، وبرجسون، وهوسرل، وهيدجر، وكارل ياسبرز.[53]

تعقيب

لم تنل فلسفة العصور الوسطى ما تستحقه من اهتمام، بسبب اختلاف الآراء حول أهميتها الفلسفية، بل إن مؤرخى هذه الحقبة الزمنية وقفوا منها ما بين مؤيد ومعارض. ومهما كانت الظروف والأقوال على اختلافها وتباينها فلا يمكن اغفال هذه الفترة من الدراسات الإنسانية سواء كانت فلسفية أم تاريخية أم اجتماعية أم غير ذلك، لأنها ساعدت بشكل أو بآخر على بناء الوعى الأوروبى باعتبار أنها تمثل حلقة وسطى أو قل متوسطة بين الفلسفة اليونانية بمرحلتيها وبين الفلسفة الحديثة التى بدأت هيمنتها على حياة الفكر الإنسانى بدءًا بعصر النهضة وانتهت ببدايات الفلسفة المعاصرة مع بزوغ فجر القرن العشرين.

وعلى الرغم من اتفاق معظم، إن لم يكن كل المؤرخين، على اعتبار فترة العصور الوسطى فترة ظلام **Dark Ages** لأسباب ذاتية ترجع إلى الأوربيين ذاتهم إلا أن الأستاذ يوسف كرم يرى رأيًا آخر يذكره فى كتاب "الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط. يقول فى ص 13،

"أنه (عصر الجهل والظلام فى أوروبا فى العصور الوسطى) لم يكن مقصودًا بالذات وإنما كان أمرًا واقعًا مؤقتًا بسبب غزوات البرابرة التى أوقعت أوروبا فى الخراب والفقر، وثانيًا بسبب الفتوحات الإسلامية التى زادتها ضنكًا بحصر البحر المتوسط، فعطلت تجارتهامع الشرق، واضطرتها للإنكماش على نفسها والاقتصار على الزراعة".

---

(53) المعجم الفلسفى المختصر، ص 152.

ولكننى أرى أن يوسف كرم – مع تقديرى الكامل لأستاذيته – جانب الحق والصواب ونظر إلى الأمر نظرة عنصرية ضيقة لكى ينفى الجهل والظلام عن أوروبا وينسبه إلى البرابرة والمسلمين، علما بأن البرابرة هؤلاء كانوا قبائل أوروبية اعتادوا على أن يحيوا حياتهم الأولى كعصابات مغيرة وقطاع طرق وقراصنة مثل قبائل الفايكنج وغيرهم.

أما المسلمين فى أوروبا فقد دخلوها بنور العلم والإيمان والأخلاق الحميدة، لم ينادوا بقتل أو سفك للدماء، لم ينادوا بجهل وظلام، بل على العكس تمامًا وتشهد انجازاتهم على ذلك فقد ظهر أولا شخصيات عظيمة مثل ابن حزم الأندلسى مؤرخ مجتمع الطوائف، والعالم الفقيه، وابن طفيل وكان فيلسوفا وطبيبًا وشاعرًا وابن رشد الفيلسوف الذى سيطر بأفكاره المتقدمة على العقول فى الشرق والغرب قرونا طويلة حتى حورب وحورب اتباعه من المريدين وطلاب العلم، وكان هناك العالم عباس بن فرناس، والغافقى أعظم قائد عربى عرفه الغرب، ناهيك عن ابن خلدون وابن حيان وابن مردنيش وابن الخطيب والشاعر ابن زيدون وغيرهم كثيرون، مما يضيق المجال عن ذكرهم وذكر آثارهم، ويكفى الإنسان أن يطلع على نفائس المكتبة العربية فى الاسكوريال بإسبانيا حيث يحتفظ فى مكتبة ديرها بمجموعة ثمينة من الكتب العربية، معظمها أندلسية ومغربية، تبلغ نحو الألفى مخطوط. ويقوم بالاشراف عليها الآباء الأوغسطينيون.[54]

ولقد واجه المسلمون فى أوروبا أسوأ معاملة وحروب ضروس، فضلًا عن جبروت الكنيسة التى لم تكن تدافع عن الدين النصرانى بقدر ما كانت تدافع عن مصالحها الشخصية وصولجانها وثرواتها.

ويؤكد دزموند بول هنرى فى الإنسكلوبيديا الفلسفية الصادرة فى نيويورك عام 1967 على هذه الحقائق التى أذكرها فهو لا يتعصب كما يفعل غيره، بل يذكر أن الأعمال الأرسطوطاليسية قام بترجمتها والتعليق عليها العرب المسلمين ويصف حضارتهم بأنها إسلامية متقدمة The more

[54] محمد عبد الله عنان، أندلسيات، كتاب العربى، العدد 20، الكويت، 15 يوليو 1988 وهو من الكتب القيمة التى تقرأ فيها ملحصًا وافيا لتاريخ العرب المسلمين فى الأندلس

advanced Islamic civilization، ومن بين المفكريـــن المســلمين الذيــن ساهموا مساهمة فعالة فى مضمار الفكر الفلسفى الإنســـانى الفــارابى Al-Fárabi (870 – 950)، وابن ســينا Avicenna(980 – 1037)، وابــن رشــد Averroes(1126 – 1198) وغيرهم، ومن خلال هذه الأعمال المترجمة مــن اليونانية مباشرة والسوريانية تعرف المفكرون الغربيون على كل الكتابــات الأرسطوطاليسية وغيرها.[55]

وفى الوقت الذى لم يحاول فيه المفكرون الأوروبيون فى العصـــور الوسطى العمل على تطور العلوم خاصة الطبيعـــة وعلـم الفلـك، انطلـق المفكرون المسلمون فى جميع المجالات يفكرون، ويخـــترعون، ويكتبــون ويترجمون، ويعلقون ويحفظون التراث الإنسانى من الضياع.

ويكتب لنا "يوهان هويزنجا" فى كتابه "اضمحلال العصور الوســطى" (1955) The Waning of the Middle Ages أحداثًا يندى لها الجبيــن عــن الحياة فى أوروبا فى العصور الوسطى خاصة فرنســا وانجلــترا وهولنــدا (الأرض الواطئة أو المنخفضة). كلها صراعات بيــن الاتجاهــات الدينيــة المختلفة، فضلًا عن الصراعات السياسية والعسكرية بين النبلاء مــن أجــل السلطة والمال والنساء، ويضيق المجال هنا عن ذكر مـــا ورد فــى كتــاب هويزنجا البالغ عدد صفحاته حوالى 350 صفحة.560[56]

---

[55] Henry, Desmond Paul, Medieval philosophy, vol. 5, p. 253.

[56] يوهان هويزنجا، اضمحلال العصور الوسطى، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصريـــة العامــة للكتاب، الألف كتاب الثانى 305 القاهرة، الطبعة الثانية، 1998



الفصل الثانى

بزوغ عصر النهضة

مقدمة

إذا أردنا الحديث عن الفلسفة الحديثة فعلينا أن نلقى الضوء على أهم الخصائص الحضارية التى سادت فى تلك الفترة. والفلسفة الحديثة عبارة نطلقها عادة على التيارات الفكرية التى انتشرت أفكارها ابتداء من القرن السابع عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر، كما أن الفلسفة القديمة عبارة نطلقها على التيار الفكرى الإغريقى الذى ساد خاصة فى بلاد اليونان وجنوب إيطاليا فيما بين القرون السادس قبل الميلاد والثانى الميلادى، وفلسفة العصور الوسطى تطلق على الفكر الفلسفى والدينى فيما بين القرون الثالث الميلادى والرابع عشر الميلادى.

وقبل أن ندرس المذاهب الفكرية الفلسفية التى سادت القرون الثلاثة فيما بين القرن السابع عشر وحتى آخر القرن التاسع عشر، أى فيما بين انتهاء فلسفة العصور الوسطى وبداية الفلسفة الحديثة فعلينا أن نلقى الضوء على الفترة الواقعة بين القرون الرابع عشر والسادس عشر.

ويمكن فهم هذه الفترة بذكر أهم الخصائص الحضارية فى تلك الحقبة من الزمن وهى أربع خصائص هى: عصر النهضة الأوروبية، وحركة الإصلاح الدينى، ونشأة العلم الحديث، وأهم الأفكار الانتقالية.



أولا- عصر النهضة الأوروبية

عصر النهضة يمثل حركة فكرية نشأت أولا فى ايطاليا فـــى القـــرن الرابع عشر الميلادى، يتسم بالاهتمام بالأدب والفن الكلاســيكى (التقليــدى)، ويهتم بالنشاط الفردى والذهنى (العقلى) والعلمى والفنى. إذن فهى فترة فـــى التاريخ الأوروبى تمتد كما ذكرت فى المقدمة - من القرن الرابع عشر وحتى نهاية القرن السادس عشر الميلاديين. ازدهرت خلالـــها الأنشطـــة الفكريـــة والفنية، وهى من اللفظ الفرنسى **Renaissance** بمعنى إعادة الولادة **Rebirth** والتجديد **Renewal**، من الفعل **Renaitre** أى يولد مرة أخرى **To be born again**، ومن اللفظ اللاتينى **renāscí**.[1]

ويختلف عصر النهضة عن عصر التنوير فى أوروبا فعصر "التنوير" **L'Illumination / The Enlightenment Aufklärung** يرتبـط أساســا بصدور كتاب جون لوك "مقالة فى الفهم الإنسانى" **Essay on the Human Understanding** 1690، كما يضم أيضا مفكرين إنجليز أمثال لوك، وبركلى وهيوم، وفرنسيين أمثال فولتير وروسو وهم الفلاسفة الذين أقـــاموا أنســاق فكرية عظيمة، اهتموا فى أعمالهم بالإنسان والإنسانية وليس بالكون.[2]

وقد عاصر مفهوم عصر النهضة (الإحياء) مفهوم الرومانسية أو كما يسميها البعض الرومانتيكية **The concept of Romanticism** فكلاهمـــا لـــه دلالة على النزعة الفردية **Individualism**، كما أن معظم اهتمام العباقرة كان موجهًا نحو الأدب والفن بصفة خاصة ثم بالفلسفة على وحه العمـــوم، وكـــلا المفهـــومان لم يختلف حولهماالناس فى دول أوروبا، بل فهمه الناس فى جميع أنحاء أوروبا، وأصبح من الممكن أن يشير كل فرد فيه إلى أعمال "أوجســت فلهالم" **August Wilhelm** وشليجل **Schlegel** ومدام شتـــايل **Madame de staél**، ولم تبدأ معارضة مفهومات النزعة الكلاسيكية والنزعة الرومانسية إلا فى القرن الثامن عشر وخاصة لدى الشعراء الألمان مثـــل دنـــهام Denham ودرايدن **Dryden** وبوب **pope**.[3]

---

[1] Macmillan Dictionary, William D. Halsey/ Editorial Director, New york, 1973, p. 843.

[2] Wright, William kelley, A History of Modern philosophy, the Macmillan company, New york, 1946, p. 7.

[3] Thorby, A. K., The Romantic Movement, Longmans, London, second Impression, 1969, (First Impression 1966), p. 28.



ولا غرو أن نقول أن النهضة الأوروبية انبثقت أول الأمر فى إيطاليا منذ أوائل القرن الرابع عشر تقريبًا، واستمرت بها حوالى قرنين من الزمان. وكان من أهم خصائص عصر النهضة الأوروبية فى إيطاليا هو التحرر من سلطان الكنيسة ورجال الدين، ومن قواعد الأخلاق المتفق عليها ، ومن الفلسفة المدرسية التى أتت بها العصور الوسطى.

ونلاحظ أن سلطان الكنيسة الكاثوليكية ونعنى به سلطة البابوات popes قبل عصر النهضة كان سلطانًا طاغيًا، وكان يوجد نوعان من السلطة: السلطة المدنية وتتمثل فى الحكومة القائمة، والسلطة الدينية وتتمثل فى البابا. كان البابا وقساوسته والإدارات التابعة لهما يشرفون على كل شئ له علاقة بالدين مثل الكنائس وأداء الطقوس كانت تتم تحت اشرافه بحيث لا تستطيع كنيسة مهما كانت أن تؤدى طقوسًا أو تنشر كتبًا إلا ما يسمح به البابا الذى كان يتدخل حتى فى نشر الكتب الفلسفية والعلمية معًا التى تدرس فى الجامعات أو تلك التى تنشر خارج الجامعة، فقد كان يسمح مثلًا بنشر كتب أوغسطين وأنسلم وتوما الأكوينى، ويمنع نشر أو تدريس أجزاء من كتب أفلاطون أو أرسطو إلا ما كان متفقًا مع عقائد الكنيسة.

ويلاحظ أن البابا كان يتدخل فى شئون الملوك ورؤساء الحكومات حتى أن رضى الله تعالى كان يقاس بمدى استمرار البابا فى الحكم، ولم يمنع كل هذا البابوات والقساوسة من ارتكاب المعاصى حتى أصبحوا مثالًا للفساد والانحلال الخلقى والبعد عن الدين، وكانوا يتصفون مثل ملوك ذلك الزمان وحكامه بالخداع والمكيدة والخصومات فيما بينهم وكانوا ينشرون ادعاءات وأكاذيب كثيرة مثل أن مفاتيح الجنة فى أيديهم، يدخلها من يشاء من الناس بإذنهم، ومن أراد الجنة فعليه أن يتقرب إلى رجال الدين بالمال، ومن يرضى عنه رجل الدين يمنحه ما كان يسمى بصكوك الغفران. مما شجع الناس على اقتراف الذنوب والمعاصى ثم يذهبوا إلى رجال الدين القساوسة للاعتراف لقاء مبلغ من المال يدفعونه.

ولقد دعت حركة النهضة إلى التحرر من سلطة الكنيسة كما دعت أيضا إلى التحرر من سلطان الفلسفة المدرسية مما جعل الناس يكرهون كل



الفلسفات الدينية اليونانية والنصرانية على السواء مما سيكون له أثر بعد ذلك فى تشجيع الفلاسفة لتقديم أنساق فلسفية بديلة - وكره الناس كذلك المنطق الصورى الأرسطى. ونادى المفكرون الطليان بأن كلا من الفلسفة والمنطق الصورى عقيم لا يفيد فى تقدم العلم، مما شجع الناس على رفض الخضوع لسلطان أفلاطون وأرسطو وفلاسفة الدين.

1- النهضة فى إيطاليا

أما إذا أردنا الإشارة إلى الحالة السياسية فى عصر النهضة فسنجد أن إيطاليا كانت مقسمة إلى خمس مدن كبرى لكل منها حكومتها ودستورها واستقلالها الداخلى والخارجى، وهذه المدن هى ميلانو والبندقية وفلورنسا وروما ونابولى. وقد اشتركت هذه المدن الخمس فى مقاومتها لنظام الاقطاع الذى نشأ تحت جناح سلطان البابا مما أدى كذلك إلى ظهور طبقة الأشراف والنبلاء التى تعالت على الشعب وأفراده العاديين. واستطاعت البندقية أن تتميز باتصالها بحضارة الشرق العربى عن طريق التجارة مما ساعد على انتقال الحضارة العربية الإسلامية إلى أوروبا عن طريقها.

ولكن مع نهايات القرن الخامس عشر تقلصت أهمية البندقية وقلت قيمتها الاقتصادية بعد أن اكتشف فاسكو داجاما عام 1497م طريق رأس الرجاء الصالح الذى أصبح طريق التجارة إلى الهند دون الحاجة إلى المرور بإيطاليا مما أصاب اقتصادها فى الصميم وحتى حفر قناة السويس.

وكان لفلورنسا شأن كبير فى مجال الفكر والأدب حتى أن بعض المؤرخين يشبهها بأثينا فى عصر ازدهارها، اجتمع فى فلورنسا حب المال، والجمال، والانفتاح على العالم، والتطلع إلى المعرفة. ونشأ فيها مؤرخون فلورنسيون تربوا على حب التاريخ الرومانى والاغريقى وعركوا الحياة فى المجالس المدنية وفى بلاطات الأمراء الأجانب.

وأحرزت فلورنسا تقدمًا كبيرًا فى مجالات مختلفة منها الأدب والعلم والصناعة والتجارة، ومنها خرج علم الاقتصاد السياسى. ويعتبر "جيتشاردينى" أهم مؤرخ لفلورنسا باتفاق أكثر من وضعوا كتبًا عن الرينسانس

"النهضـــة". وقدم فى سنواته الأخيرة كتابيه "حـــوار فـــى نظـــام فلورنســـا" و"الحكاية الفلورنسية" وهما من أحسن ما كتب فى هذا المجال.[4]

وكان من أشهر أعلام عصر النهضة فى إيطاليا ليونـــاردو دافنشـــى Leonardo da Vinci ومايكل انجلو بواناروتى Michelangelo Buanarroti ومكيافللى.

سنقتصر على الإشارة إلى فكر مكيافيللى باعتباره الأقرب إلى دراسة الفلسفة خاصة الفلسفة السياسية.

نيقولا مكيافيللى

لم تكن هناك نهضة فلسفية بالمعنى المفهوم فى إيطاليا خلال النهضة، مثلما كانت هناك نهضة فلسفية فى بلاد اليونـــان انجبـــت للبشريـــة ســـقراط وأفلاطون وأرسطو. ولكن كانت فى إيطاليا نهضة فكرية إيطالية تمثلت فـــى فلسفة السياسة ومن أبرز أعلامها نيقـــولا مكيـــافيللى Nicola Machiavelli (1467 – 1527).

دوّن مكيا فيللى نظريته السياسية فى كتابه المشهور "الأمير". لم يعط فيه مواعظ أونصائح للحكام أو المواطنين، ولم يقترح دستوراً مثاليًا يحتذيـــه الحكـــام وإنما كان مهتما فقط بالتصوير الواقعى للأوضاع السياسية القائمـــة فى إيطاليا، يصور ما هو موجود بالفعل ويبرزه فى صورة واضحة، كما اهتم ببحث الوسائل التى عن طريقها يخضع الحاكم المواطنين لســـلطانه وكيـــف يحافظ على حكمه، ومتى يفلت منه الزمام فتثور عليه الجماهير.

واستعرض مكيافيللى الصفات التى يقوم عليها نجـــاح الحـــاكم مـــع التركيز على الأمير تشيزارى بورجيا. وأسوأ ما يقال عـــن إيطاليـــا القـــرن السادس عشر يجئ فى معالجة ماكيافيللى ببراعة وصراحة عجيبة لحكم هـــذا العاهل المجرم لا تنديدًا بأخلاقه وسلوكه وإنما تسجيلًا لطريقته فـــى الحكـــم اللاأخلاقى، وهى المثل الأصدق لنجاح "الأمير".

وفى الفصل الخاص بـــ "كيف يحافظ الحكام على كلمتهم أو يوفـــون بعوده" بدأه ميكافيللى بالتأكيد على أن صراع الحياة فى حدود القانون عمـــل

---

[4] د/ حسين فوزى، تأملات فى عصر الرينسانس، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص ص62 – 67.

إنســانى، وأن الإتكاء على القوة عمل وحشى، إنما يلجأ إلــى هــذا الأخــير عندما لا يصلح الأول، أى نعم، ويجب على الحاكم أن يجمع فــى شخصيتــه بين الإنسان والحيوان. ولا ينصحه ماكيافيللى بأن يكون شريرا. وإنمــا هــى إحدى الوسائل التى تمهد له الدفاع عن مملكته.

ونحن لا نعرف شيئًا عن حياة ماكيافيللى، إلا أن طريقتــه أصبحــت مثالاً لوصف طغاة العالم بالمكيافيللية أمثال هتلر وموسولينى وستالين وغيرهم من الطغاة فى آسيــا وأفريقيا وأمريكــا الوســطى والجنوبيــة (اللاتينيــة)، ويجمعهم الفصل بين عملهم السياسى وبين أخلاقياته، فعملهم يوصــف بــاللا أخلاقية ما دام يحقق لهم النجاح فى حكمهم بالعنف والغش والظلــم والكــذب والفساد بكل أشكاله.[5]

وقد أعجب ماكيافيللى بتشيزارى بورجيا ابن البابا الإسكندر الســادس وجعله نماذجا لكتاب "الأمير" حتى اشتهرت فى التاريخ السياســى" ألاعيــب بورجيا". فهو "الذى يشعر بالحاجة إلى حصانته وسط أعدائه والذى يتمكن من ضم أحلاف له بمختلف الوسائل: بالمال، والوظائف، وبالقوة والغش، فلن يجد نموذجًا أقوى ازدهاراً من تشيزارى بورجيا".[6]

ولم يجد مكيافيللى بأسًا من إسداء النصح للحاكم ليحتفــظ بســلطانه، ولكن النصح هنا لم يكن من قبيل الوعظ الدينى أو تقديم نظرية فلســفية فــى الأخلاق، وإنما كان نصحه صورة من تحرر النهضة الإيطالية مــن قواعــد الــدين والأخلاق. فكان مكيا فيللى ينصح الأمير بتحديد غاياته تحديدًا واضحًا ثم يرسم له الوسائل التى تحقق له تلك الغايات مهما كانت هذه الوسائل. وحدد مكيافيللى ثلاث غايات أساسية يجب أن تسعى إليها الدولة - أى دولة - هى: الاستقلال القومى، والمحافظة على الأمن، وإقامة دستور منظم.

وينصح مكيافيللى الناس بنبذ الكنيسة ومعتقداتها نتيجة لما شاع عنهم من ســوء سلوك البابا والقساوسة والبعد عن التدين بعيدًا عن أعين النــاس، بل تحمس مكيافيللى للإلحاد ونادى بإعلاء شأن القيم النفعية الشخصيــة فــى

---

[5] نفس المصدر، ص ص72 – 78.

[6] نفس المصدر، ص ص 78-81 .

الأخلاق. ولا مانع لديه أن يكون الحاكم فى بعض الأحيان ماكرًا كالثعلب، أو مخيفًا كالأسد، فإذا جنح الحاكم إلى الخير فإن حكمه سيزول. وطالما أن معظم الناس تتمسك بالدين فلا مانع أن يتظاهر الحاكم بالفضيلة والتدين وأن يكون أكثر خلقًا من عدوه أو منافسه لاسيما أمام الجماهير الجاهلة لكى بضمن إقبال الشعب عليه وتعلقه به.

2- النهضة الأوروبية خارج إيطاليا

ما أن بدأ القرن الخامس عشر الميلادى حتى شاعت الحركة الإيطالية فى أنحاء أوروبا، فتأثرت فرنسا وألمانيا وانجلترا بها، إلا أنها لم تقتف أثر إيطاليا تماما فى كل خصائص النهضة، لقد اشتركت هذه الدول مع إيطاليا فى الثورة على سلطة البابا، وعلى الفلسفة المدرسية وعلى المنطق الصورى، ولكنها اختلفت عنها فى أنها لم تكن تشجع على الإلحاد مثلها، وإنما كانت هذه الدول تؤمن بالعقائد النصرانية، وعنوا بدراسة الكتاب المقدس وتفهمه، كما أنهم كانوا يتمسكون بقواعد الأخلاق الدينية.

وشارك "ايبوليت أدولف تين"[*] **Hippolyte Adolphe Taine** (1828-1893) المؤرخ والناقد والفيلسوف الفرنسى الذى كتب عن تاريخ عصر الإحياء فى كتابه "تاريخ الأدب الإنجليزى" تحدث فيه عن انتقال النهضة إلىانجلترا حيث بدأت الاكتشافات، وتحركت الصناعة والعلوم نحو طريق التجديد، كذلك بدأت العلوم التجريبية تنمو كالنبت الصالح، واتجه الإصلاح كذلك نحو الإصلاح الدينى، ولم يكتف الإنسان عند فحص الأشياء الفردية بحسب ترتيبها الأسكولائى بل اتجه نحو النظرة الشاملة.

وحوالى ختام القرن الخامس عشر تحرك المجتمع الأوروبى وراجت صناعة الصوف فيما يشبه الطفرة حتى بلغ الأمر فى إنجلترا أن حوّلت أراضى الغلال إلى مراع للماشية ذات الصوف. وجنح ملوك أوروبا فجأة

---

[*] من أهم كتب إيبوليت تين: "تاريخ الأدب الانجليزى" فى خمسة مجلدات (1853) و"الفلاسفة الفرنسيون الكلاسيكيون فى القرن التاسع عشر" فى مجلدين (1856)، و"المثل الأعلى فى الفن"(1867)، وكتابه الفلسفى "فى العقل" فى مجلدين (1870) و"أصول فرنسا المعاصرة" فى إثنى عشر مجلداً صدرت تباعًا بعد سنة 1870.



نحو السلام بعد أن كانوا يتحاربون بصفة مستمرة. وبدأ الإيطاليون الاهتمام بالآثار القديمة متأثرين بكتابات بلوتارك وبوكاتشبو.(7)

ويعتبر توماس مور Thomas More (1477-1535) من الإنجليز من أبرز أعلام عصر النهضة خارج إيطاليا.

ولد توماس مور فى 7 فبراير 1477 وتلقى تعليمه فى مدرسة القديس أنطونيوس فى لندن، ثم التحق وصيفا بمنزل الكاردينال جون مورتون John Morton، وكان رجلًا من خيرة رجال عصره، كان يدعو إلى إحياء دراسة اللغة والآداب اليونانية والجيد من الأعمال اللاتينية. والتقى فى حياته بالعلامة الهولندى إرازموس Erasmus (1466-1536) ونشأت بينهما صداقة وطيدة امتدت طوال حياتهما. وكانت تتنازع مور رغبتان: رغبة فى الاتجاه إلى حياة الرهبنة والخدمة الدينية ومواصلة البحث والدراسة، ورغبة فى ممارسة القانون والمشاركة فى الحياة العامة.(8)

تزوج مور من ابنة رجل فاضل هو جون كولت John Colt وفى ذلك يقول إرازموس:

"تزوج فتاة صغيرة من أسرة طيبة، كانت قد نشأت مع إخوتها فى منزل والديها فى الريف وقد اختارها ومازالت فى طور التكوين، حتى يتمكن بسهولة أكبر من تشكيلها كما يريد. ولذا عمد إلى تلقينها الأدب وتدريبها على جميع أنواع الموسيقى، وقد نجحت فى ذلك بحيث أصبحت زوجة رقيقة جذابة عند وفاتها، ومازالت شابة، تاركة له عدداً من الأطفال".(9)

وقد اضطر إلى الزواج مرة ثانية من السيدة أليس ميديلتون.

أما أهم أعماله فكانت:

---

(7) نفس المصدر، ص ص 134-136.

(8) د. أنجيل بطرس سمعان، مقدمة كتاب اليوتوبيا، تأليف توماس مور، وترجمة الدكتورة أنجيل، دار المعارف، القاهرة، 1974، ص ص 16-18.

(9) نفس المصدر، ص 21 عن:

Erasmus' letter to Ulrich von Thutten, 23 July 1519, R.W. Chambers, Thomas More. Peregrine Hutten Books, 1963, p. 89.



- **Epigrammata Thomae Mori pleraque E Graecis versa.**

مقطوعات توماس مور اللاذعة والكثير من الأبيات المترجمة من لغة الإغريق.

* **Carmen Gratulatorium**

نشيد التهنئة، بمناسبة اعتلاء هنرى الثامن عرش انجلترا عام 1509.

* **Four last Things - 1522.**

الأشياء الأربعة الأخيرة

* **Dialogue of Comfort against Tribulation (1534).**

محاورة الراحة ضد المحنة.

* تأملات **Meditations - 1534.**
* صلوات **Prayers. 1535.**

كتبه مور وابنته الكبرى مارجريت.

وتتكون "يوتوبيا" مور من جزءين أو كتابين كتب الثانى أولاً فى مدينة أنتورب عام 1010، ثم كتب الأول بعد عودته إلى لندن عام 1516. وقد صاغ مور الإسم من كلمتين يونانيتين هما ou و topos ومعناهما لا - مكان ولكنه أسقط حرف O وكتب الكلمة باللاتينية: utopia وهى نفس اللفظ المستخدم فى الإنجليزية، والذى استخدمه فى العربية بعض كبار المترجمين العرب من قبل.[10]

وقد سبق توماس مور فلاسفة آخرين استهواهم نفس هذا العمل فكتب أفلاطون "الجمهورية"، وكتب أرسطو "السياسة"، وكتب الفارابى "آراء أهل المدينة الفاضلة" وكتب أوغسطين "مدينة الله". "وأما ما يميز "يوتوبيا عن تلك الأعمال السابقة لها فهو الشكل الأدبى الروائى الذى قدم به توماس مور عالمه المثالى من ناحية، وارتباطها بعالم الواقع ومشاكله ارتباطاً وثيقاً من ناحية أخرى".[11]

---

[10] نفس المصدر، ص 11.

[11] نفس المصدر، ص 13



وقد أعطى مور اسم يوتوبيا لجزيرة نائية فى نصف الكرة الجنوبى، وكأنه يريد أن يقول ليس فى أوروبا مجتمع يصلح لأن يكون مجتمعًا فاضلًا فكلها مجتمعات فاسدة، أو أن المجتمعات فى البلاد النائية أكثر صلاحية للمجتمع المثالى.

تصور مور سكان تلك الجزيرة يعيشون فى شيوعية فليس هناك ملكية فردية خاصة فالملكية الخاصة من أسباب الفساد والظلم. يعيش سكان الجزيرة فى منازل متشابهة، وقد أباح الزواج وتكوين الأسرة، يكبر الأولاد فيعيشون فى منازل والديهم كما كانت تفعل الأسر فى صعيد مصر وريفه. وليس لأبواب المنازل أقفال فلا معنى للسرقة فى مجتمع الكل يملك ما يملكه الآخرون، وهكذا.

يحضر الناس فى الجزيرة محاضرات صباحية فالكل يطلب العلم ويسعى نحو المعرفة. ثم يذهبون إلى أعمالهم ويعودون للغداء والراحة، وفى الليل تخصص ساعة للعب والمسامرة، لكى يصحوا فى اليوم التالى مبكرين مقبلين على أعمالهم فى نشاط.

إذن فالكل فى الجزيرة مثقفون وعلماء ورجال دين، يسعى الكل وراء اللذة العقلية والصحة.

وأهم ما يؤخذ على يوتوبيا مور وجود العبيد **Slaves** الذين هم أسرى الحرب فى المعارك التى يخوضها اليوتوبيون أنفسهم، والذين يحكم عليهم بالخروج على تعاليم الدين وقانون الجزيرة، ويوثق العبيد بالأغلال ويحكم عليهم بالأشغال الشاقة، ولكنهم يصبحون أحرارًا إن أظهروا توبة وصلاحًا. وأبناء العبيد ليسوا عبيدًا[12]

ثانيًا: حركة الإصلاح الدينى

ذكرت أن أول خاصة حضارية ظهرت فى أوروبا فى أعقاب العصر الوسيط وقبيل نشأة الفلسفة الحديثة كانت حركة النهضة الأوروبية التى بدأت فى إيطاليا ثم انتشرت دعواها فى سائر الدول الأوروبية.

(12) نفس المصدر ص 67

أما ثانى الحركات فى تلك الفترة فهى حركة الإصلاح الدينى، تلك الحركة التى بفضلها ظهرت الديانة أو المذهب البروتستانتى Protestantism ظهرت أولاً فى ألمانيا على يد مارتن لوثر Martin Luther (1483 - 1586)، وفى إنجلترا قادها اللورد جون كالفن John Calvin. (1509 - 1564) ولعل الحركة فى إنجلترا كانت امتداداً لنظيرتها فى ألمانيا.

ويمكن اعتبار حركة الإصلاح الدينى فى أساسها ثورة على البابا والكنيسة الكاثوليكية والثورة على صكوك الغفران وحق البابا فى تلقى اعترافات عباد الله تعالى ومفاتيح الجنة.

وقد أبان مارتن لوثر أن مثل هذه الأمور ما هى إلا خرافات Superstitions لا أساس لها من الصحة، فضلًا عن أنها بدع مرفوضة. وتتميز ثورته فى إقامة دعائم جديدة للديانة النصرانية تستقل بعض عقائدها عن كنيسة روما. وأهم دعائم لوثر أن الفرد النصرانى مستقل عن سلطة البابا والكنيسة. وأن الكنيسة لا تملك له ضرًا ولا نفعًا، ورفض عادة تقبيل أيدى القساوسة بسبب رفضه لتقديسهم، بل إن السلطة الروحية قائمة بين الفرد وخالق الفرد مباشرة دون توسط القساوسة أو غيرهم.

وأسس مارتن لوثر فى ألمانيا ما يشبه الكنيسة الكاثوليكية أى لا مانع لديه من أن يكون الملك رئيسًا للكنيسة البروتستانتية إذا كان هذا الملك بروتستانتيًا. وبعد انتقال هذه الحركة إلى إنجلترا وآمن من الانجليز بلوثر كثيرون، بل إن بعض ملوك إنجلترا اعتنق الديانة الجديدة ومنهم هنرى الثامن واليزابيث الأولى.

ولكن حدث رد فعل لحركة لوثر، إذ قامت حركة اصلاحية دينية جديدة مناوئة قادها جماعة من رجال الدين فى فرنسا ثاروا على كنيسة روما وعلى حركة لوثر معًا. وكانت هذه الحركة الإصلاحية الجديدة نواة لجماعة اليسوعيين أو الجزويت Jesuit وهم جماعة أخذوا على عاتقهم اعلان الحرب على الإلحاد وفتحوا لهم المدارس الخاصة التى تربى النفس تربية يسوعية عمادها الطاعة العمياء للرؤساء، وأخذ حياتهم بالنظام الشديد الصارم فى اليقظة والنوم والنشاط العادى والأعمال، وكانوا يعتقدون بأن



الدين لا يكون فقط بالإيمان وإنما أيضًا بالخدمات الإنسانية التى يؤديها الإنسان لأخيه الإنسان، وتعليم الناس وتثقيفهم فى شتى العلوم والمعارف سواء كانت علوما ومعارف دينية أم دنيوية.

ويرجع إلى هذه الجماعة اليسوعية تاريخ الجماعات التبشيرية Missionary التى انتشرت شرقًا وغربًا وخاصة فى البلاد المتخلفة فى آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية لتبشر بالنصرانية فى جميع أنحاء العالم.

ولعل من السابق لأوانه أن نذكر أن رينيه ديكارت كان أحد طلبة هذه المدارس اليسوعية.

ثالثا: نشأة العلم الحديث

الخاصية الثالثة من الخواص الحضارية التى ميزت الفكر الإنسانى وقدمت لبدء ظهور الفلسفة الحديثة كانت نشأة العلم الحديث ونقصد بالعلوم الحديثة علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء والفلك والرياضيات، والمقصود بالنشأة نشأة علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء نشأة تجريبية تقوم على أساس المنهج العلمى الحديث المتمثل فى الملاحظات والمشاهدات والتجارب وتحقيق النظريات العلمية تحقيقًا تجريبيًا.

ونقصد بنشأة الرياضيات تطور العلوم الرياضية بفضل الاكتشافات الرياضية الحديثة، مما يعنى أنه حدثت ثورة عارمة على علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء التى كانت شائعة فى الفلسفة الإغريقية وفلسفة العصور الوسطى من تأسيس نظريات علمية على أسس ميتافيزيقية لا صلة لها بالمشاهدات والتجارب.

والحقيقة أن نشأة العلم الحديث لم تكن تمهيدًا للفلسفة الحديثة بمعنى أنها وجدت فقط قبيل ظهور الفلسفة الحديثة، وإنما بدأ هذا الاتجاه العلمى والتجريبى والرياضى من القرن الخامس عشر ولم يعظم قدره إلا حين بدأت تزدهر الفلسفة الحديثة فى القرن السابع عشر.

ومن خصائص الحركة العلمية التى نتحدث عنها اختراع الآلات العلمية التى أعانت العلماء على الدقة فى الملاحظات والمشاهدات العلمية. ومن الآلات التى ظهرت بفضل المنهج العلمى والنشاط العلمى الزائد

اختراع الميكروسكوب عام 1590 والتلسكوب عام 1608، والترمومتر (جاليليو) والبارومتر (تورشيلى تلميذ جاليليو)، والمضخة الهوائية (جيريك **Guerricke**)، وتطورت صناعة الساعات بما يشبه الساعات فى القرن السابع عشر بفضل نشاط جاليليو العلمى، وهو من أكبر العلماء الذى ساهموا فى إقامة العلوم الطبيعية بعد الحسن بن الهيثم على أساس تجريبى دقيق ورياضى محكم. ومن هؤلاء العلماء أيضا كوبرنيق أو كوبرنيقوس **Copernicus** وكبلر **kepler** ونيوتن **Newton**.

لقد ظهر فى عصر النهضة أعلام غير هؤلاء أمثال جلبرت **Gilbert** الذى كتب كتابًا فى المغناطيسية عام 1600، ووليم هارفى الذى أعاد اكتشاف الدورة الدموية عام 1628 والتى اكتشفها من قبل ابن النفيس، وبويل صاحب النظريات الكثيرة وخاصة قانون الغازات وصيغته "إن ضغط أى كمية من الغاز فى درجة حرارة معينة تتناسب تناسبًا عكسيًا مع كتلتها".(*)

وشهد القرن السابع عشر عدة اكتشافات هامة فى الرياضيات قامت على أساس دراسات الخوارزمى فى الرياضيات منها اختراع أو إعادة اختراع اللوغريتمات على يد نابير **Napier** عام 1614 وتعاون مفكرون كثيرون على إقامة الهندسة التحليلية وعلى رأسهم ديكارت وحساب التفاضل والتكامل أو حساب اللامتناهيات فى الصغر على أيدى علماء عرب مسلمين وأوروبيين أمثال ليبنتز ونيوتن.

رابعًا: أهم الأفكار السائدة

بدأت مظاهر عصر النهضة فى الظهور والسيادة بعد أن أصاب الاتجاهات الفلسفية التى ظهرت فى العصور الوسطى الاضمحلال والتدهور، فسادت مظاهر النهضة فى إيطاليا أولا ثم تبعتها الدول الأوروبية الأخرى، وبدأت الثورات تنشب ضد الدين النصرانى فى أوروبا من جراء مواقف رجال الكنيسة المنافية للدين والأخلاق بصفة عامة فبدأت تظهر على السطح مظاهر الاصلاح الدينى على أيدى رجال أرادوا تنقية الدين

(*) انظر للمؤلف 1- منطق الاستقراء (المنطق الحديث) منشأة المعارف، الاسكندرية، 1999.

2- فى فلسفة العلوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، 1999.

مما لحقــه من شوائب التزييف والحذف والإضافة وفقًا لأهواء من يقومـــون بشئون الكنيسة، خاصة مارتن لوثر وجون كالفن مما أدى إلى ظهور عقيـــدة جديدة هى البروتستانتية، وبدأت المناهج العلمية تسود خاصة وأنها السبيل إلى التقـدم المادى الذى كانت أوروبا فى حاجة إليه، وشجعهم على الاســـتمرار فى هذا السبيل ما وجدوه بين أيديهم من اختراعات مثل البوصلة والبـــارود والطباعة والعدسات وغيرها من مظاهر التقدم العلمى والعملى التى لم تعـــد تستنـــد إلى الأفكار القديمة، بل أصبحت تنهض على أســس أفكـار جديـدة يدعمها منهج علمى جديد.

ولكن الإنسان ذلك المخلوق العجيب – وجد نفسه قـــد أســرف فـــى البحث عما يدور حوله فى العالم، وأسرف فى الاهتمام بما قد يحصل له فـــى العالم الآخر، وما يحصل له فى العالم الذى يعيشه فيه "وأدرك بأن ما لديه من قوى كامنة كافية لتحقيق سعادته، وأخذ يبحث عن الوسائل للتعبير عن ذاتـــه بقوة ووضوح ولذلك عرفـــت الحركـــة الإنســـانية **Humanism** لاهتمامـــها بالإنسان الفرد وبتحقيق ذاته فى هذه الحياة الدنيا وفقًا لما أوتى من امكانيـــات طبيعية".[13]

وترى النزعة الإنسانية فى الإنسان أرفع القيم، وتدافع عـــن حريـــة الإنسان وتطوره من كافة الجوانب، رفع لواءها دانتـــى وجيوردانـــو برونـــو وفرنسيس بيكون وشكسبير ومكيا فيللى ونيقولا دى كوسا الأفلاطونى.

لقد كانت النزعة الإنسانية، منذ بداية عهدها، تمهيدًا فكريًـــا لمعظـــم الثورات التى قامت فى أوروبا، وكانت موجهة للفلســـفة الدينيـــة والأخـــلاق الاقطاعية، ومن هنا كانت مطالبها بالحرية، والحق فى التمتع بالحياة الدنيـــا، وتحرير الإنسان من الاضطهاد واللامساواة. واتصفت هذه النزعـــة بصفـــة التجريد **Abstraction**، بسبب ردتها إلى مطالب الإنسان الأساســـية لتحقيـــق "طبيعة الإنسان، الأصلية السرمدية. وبعد نشأة الرأسمالية وسيادتها فى أوروبا وأمريكا أصبحت النزعة الإنسانية مجرد ســـتائر تســتر وراءهـــا طبيعـــة

---

[13] د. كريم متى، الفلسفة الحديثة (عرض نقدى)، منشورات جامعة قاريونس، بنغازى، الطبعـــة الثانيـــة 1988، ص13.



الرأسمالية المستغلة واللا إنسانية، ولكن يحمد لأصحاب الاتجاه الإنسانى وقوفهم ضد جميع أشكال الحرب والنظم العسكرية الديكتاتورية فى العالم.[14]

ومما يذكر أن كثير من الفلاسفة الذين وجدوا فى الفترة الإنسانية – إن جاز لنا استخدام هذا التعبير – اعتمدوا فى أعمالهم على ومضات داخلية تشع فى نفوسهم وذلك بسبب افتقارهم إلى المنهج العلمى الدقيق المستخدم فى الفكر. فإذا كان فلاسفة العصر الوسيط اعتمدوا على منهج تحديد المعانى والتعريفات الدقيقة للمصطلحات المستخدمة، وعلى القياس الدقيق الذى يعتمد على الانتقال من مقدمات محددة إلى نتائج صحيحة، فإن فلاسفة عصر التنوير بحثوا عن مناهج أخرى، لمواجهة الحقائق الجديدة مما جعلهم يبحثوا عن مناهج أخرى كانت هذه المناهج السبب وراء ما توصل إليه العلماء من اكتشافات أشرت إليها فى الصفحات السابقة.[15]

ولقد امتدت فترة النزعة الإنسانية منذ عام 1453 وحتى عام 1600 وهو العام الذى أحرق فيه جيوردانو برونو.

بدأ نيقولا دى كوسا (1401-1460) **Nicholas of Cusa** تلك الفترة بفلسفة تنزع منزعًا أفلاطونيًا. واكتشف نيقولا أن أداة المعرفة الوحيدة هى الحدس **Intuition** لأنه أسمى من العقل الإستدلالى، والحدس منهج أو موقف خاص وليس نوعًا من المعرفة الحسية أو العقلية، يشعر الإنسان بذوبان المتناقضات وتوافق الأضداد وانسجامها، فيمثل أمام النفس توحيد مطلق يشتمل على الله تعالى والعالم معًا. مما جعل معاصروه يتهمونه بالوقوع فى وحدة الوجود الشاملة ولكنه دافع عن نفسه بقوله: "إنه إنما يتكلم عن خلق إلهى إرادى أى عن فعل مقصود وليس إيجاد ضرورى".[16]

أما جيوردانو برونو **Giordano Bruno** فقد اعتنق فى أول عهده بالفلسفة فكرة الأفلاطونية المحدثة القائلة بالأقانيم الأربعة (الله والعقل الكلى

---

[14] المعجم الفلسفى المختصر، ص ص73 – 74.

[15] **Wright, William, A History of Modern philosophy, pp. 22-23.**

[16] د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة الحديثة (الجزء الرابع)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، **1996**، ص ص **24-23**.



والنفس الكلية والمادة)، والله والعالم لديه لامتناهيان باعتبار أنـــهما شيئًـــا أو موجودًا واحدًا. ويتجلى الكمال الإلهى اللامتناهى فى صورة العالم.

ويبرهن برونو على نسبية المكان والزمان والحركة، فلا وجود لمكان أو زمان أو حركة مطلقة، وانتهى برونو إلى القول بأن حقيقة الزمان والمكان والحركة التى نحس بها، مغايرة لحقيقة الزمان والمكان والحركة التى يتصف بها عالم لامتناه. مما جعله ينتهى أيضًا إلى مذهب فى "وحدة الوجود".[17]

وكان برونو دائم الثورة على العقائد النصرانية مما أثار الريبـــة فـــى عقيدته النصرانية، واضطر معه برونو إلـــى الـــهروب والتنقـــل بيـــن دول أوروبا.. من نابولى إلى روما، ومن روما إلى جنيف ومنها إلى جنوب فرنسا ودرس فى جامعة تولوز، ثم إلى باريس.. ثم إلى إنجلترا حيـــث درس فـــى جامعة أوكسفورد وعرض فيها أراءه الفلسفية والفلكية، ممـــا أثـــار حفيظـــة المفكرين بها، هاجم فلسفة أرسطو فى مناقشة علنية ودافع عن الفلك الجديـــد وعن حرية الفكر. ثم عاد إلى باريس ومنها إلى ألمانيا ثم عاد إلى البندقية عن طريق زيوريخ.

اعتقلته محاكم التفتيش فى البندقية عام 1592 بســـبب أراءه الدينيـــة ومنها أرسل إلى روما حيث اتهم بالتهكم على فكرة تجســـد المســـيح وعلـــى القـــربان المقدس، فصدر الحكم باعدامه حرقا فأحرق فى 17 فـــبراير 1600، دليًلاعلى تخلف أوروبا ووصمة عار جديدة توصم بها محاكم التفتيش التـــى دافعت عن الجهل وعن مصالحها.[18]

ومن أهم كتبه وآثاره كتاب "فى العلة والمبدأ الواحد" 1584، وكتـــاب "فى العالم اللامتناهى وفى العوالـــم" 1574 وكتـــاب "فـــى المونـــادا والعـــدد والشكل"1591، وكتاب "فى الكون اللامتناهى وفى العوالم" 1591 وأخيراً كتاب "فى طـــرد البهيمة الظافرة" وهو فى فلسفة الأخلاق. وعند الاطـــلاع علـــى أفكار برونو فى تلك الكتب التى تركها لنا نتبين – كمـــا قلـــت – أن مذهبـــه ينسب إلى وحدة الوجود على الطريقة الرواقية.[19]

---

[17] نفس المصدر، ص ص 25-26.

[18] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص 33-34.

[19] نفس المصدرن ص 34



الباب الثانى

المذهب العقلى



مقدمة عامة

المذهب العقلى أو العقلانية Rationalism من اللفظ اللاتينى Ratio بمعنى عقل أو بصيرة، أما معناه الحرفى فهو أسلوب فى التفكير أو التفلسف، وهو مذهب يقوم على العقل خلافا لمذهب اللاعقلانية Irrationalism. وتعنى العقلانية قدرة الإنسان، فى حياته اليومية وممارسته المعرفية على أن يسير فى تفكيره وفقا للوعى، بعيد - قدر الإمكان - عن تسلط المشاعر والعواطف، أو الميل مع الهوى، أو وفقا لاعتبارات المصالح. ويدل مصطلح العقلانية فى الفلسفة على اتجاه مميز فى نظرية المعرفة، وهو مصطلح يقابل التجريبية.

ويبالغ أنصار المذهب العقلى فى دور العقل فى عملية المعرفة، وهم يعزلونه عن التجربة الحسية. ويرون إمكان التوصل إلى معرفة حقة، تتسم بالشمول والضرورة، أى لاتكون عرضية أو مخالفة لقواعد المنطق.

ولقد اختلف العقلانيون فيما بينهم فى استخدام العقل للوصول به إلى المعرفة، فقال ديكارت بالأفكار الفطرية، وذهب كنط إلى وجود مبادئ قبلية فى العقل أى مبادئ فى ذهن الإنسان قبل أية تجربة. وكان بين العقلانيون مفكرين ماديين مثل باروخ سبينوزا.

وطابق السيكولوجيون بين العقل وبين الحالة النفسية للإنسان، وهم ينصبونه فوق المشاعر وفوق الإرادة. وأما علماء الأخلاق وفلاسفتهم فقد نفوا الأصل التجريبى للمبادئ الخلقية ومعاييرها، فهم ينفون كونها نابعة من العلاقات العملية بين الناس، ويذهب كنط إلى هذا الرأى بصورة قاطعة.[1]

إذن يقول المذهب العقلى بوجه عام بسلطان العقل ورد الأشياء إلى أسباب مقبولة. كما يقول - بوجه خاص - بنظرية تفسر المعرفة فى ضوء مبادئ أولية وضرورية. وتؤمن هذه النظرية أنه لا سبيل إلى المعرفة بدون العقل وما يحتويه من أفكار ومبادئ أولية؛ لأن الحواس لا تستطيع أن تزودنا إلا بمعلومات غامضة ومؤقتة.[2]

(1) المعجم الفلسفى المختصر، ص ص 304- 305.

(2) المعجم الفلسفي، الفقرة 921، ص 178.



والعقلانية هي القول بأولية العقل وتطلق على عدة معان منها:[3]

1- كل موجود له علة في وجوده.

2- تنشأ المعرفة عن المبادئ العقلية القبلية الضرورية، لا عن الحس والتجارب الحسية.

3- وجود العقل شرط لإمكان وجود التجربة؛ لأن المبادئ العقلية تقوم بتنظيم معطيات الحس، وهذه المبادئ هي:

أ - المثل عند أفلاطون.

ب- المعاني الفطرية عند ديكارت.

ج- الصور القبلية عند كنط.

وكلها مبادئ متقدمة على إدراك الحقيقة، وقوانين العقل المطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، وأن كل موجود معقول، وكل معقول موجود.

ويطلق المذهب العقلي على النظرية التي ترجع الحكم إلى الذهن لا إلى الإرادة.

ويتجه الفكر العادي في مسألة المعرفة نحو الاتجاه الحسي أو التجريبي الذي يرى أن معرفتنا للأشياء ناتجة عن الإدراك الحسي، فإذا أرادت الفلسفة أن تتخذ لنفسها موقفاً مغايراً لموقف الفكر العادي فإنها تلجأ إلى النظرية العقلية. "فالفكر العادي يأخذ معلوماته عن الأشياء من الحس، أما المعرفة الفلسفية فإنها – على العكس من ذلك – لا تنبثق من الخبرة وإنما من العقل أو الفكر".[4]

وقد لجأ التفكير الفلسفي إلى المذهب العقلي مبكراً. فقد اعتقد الإيليون أن العالم الحقيقي لا يعرف إلا عن طريق الفكر الخالص الخالي من الحواس. ثم اقتفى أفلاطون أثرهم. وكذلك فعلت المذاهب الفلسفية الكبرى الأولى في الفلسفة الحديثة ويصادفنا ذلك عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز.[5]

ويعتبر المذهب العقلي كذلك هو الصورة الأولى لنظرية المعرفة العلمية. وكان ثمرة من ثمار تكوين المذاهب الميتافيزيقية الكبرى باعتباره

---

[3] انظر: * د جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ص 84 - 91.

** للمؤلف مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1993، ص 83.

[4] د محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1994، ص 149.

[5] نفس المصدر، ص ص 149-150.



تبريرًا معرفيًا أو إبستمولوجيًا لها. بينما يعتبر المذهب التجريبى مذهبًا متأخرًا عنه. حيث نشأ فى شكل نقد للمذاهب الميتافيزيقية ونظرياتها فى المعرفة.[6]

ولقد اتخذ المذهب العقلى صورًا ثلاث فى تاريخ الفكرالفلسفى، وهذه الصور الثلاث هى:[7]

1- المذهب العقلى الميتافيزيقى ويمثله أفلاطون، وهو يرى أن الحقيقة الواقعة فى ذاتها تعد فكرة من الأفكار، ولهذا يمكن معرفتها عن طريق الفكر الخالص.

2- المذهب العقلى الرياضى ويمثله ديكارت وسبينوزا، ويرى أن كل علم من العلوم - وبخاصة علم الطبيعة - ينبغى أن يتخذ صورة علم الرياضة، أى صورة نظام واضح منبثق من مبادئ وقائم على البرهان.

3- المذهب العقلى الصورى أو النقدى ويمثله كنط. فقد أراد كنط أن يضع نهاية مقبولة للنزاع بين المذهب العقلى فى صورته التقليدية (الكلاسيكية) عند كل من أفلاطون، وديكارت، وسبينوزا، وبين التجريبيين (لوك وكوندياك) فكان مذهبه النقدى.

"وفى الفلسفة الإسلامية يتخذ ابن رشد دليلًا على العقلانية فى مجال العلاقة بين الشريعة والحكمة (الفلسفة). فهو يحدد هذه العلاقة فى ضوء نظريته عن المعرفة. إذ هو يفرق بين ثلاثة أنواع من المعرفة: خطابية، وجدلية، وبرهانية، وأدقها البرهانية لأنها تبدأمن المبادئ الأولية للعقل، وهى واضحة بذاتها، ويستنتج منها - من القياسات الدقيقة المرتبطة بعضها البعض ارتباطًا وثيقًا - نتائج تشترك فى الوضوح والبداهة، وفى يقين المقدمات، وطريق البرهان هو طريق الحكمة إذ "الحكمة هى فى النظر إلى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان".[8]

---

[6] نفس المصدر، ص 150.

[7] نفس المصدر، ص ص150 - 151.

[8] د. مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص 15 وأيضا ابن رشد، تهافت التهافت"، المطبعة الإعلامية، القاهرة، 1985، ص 101.

ولم يكن ابن رشد وحده هو الذى أشار إلى أهمية دور العقـــل مـــن الفلاسفة المسلمين فهناك أيضا الفارابى وابن ســـينا وأبـــو بكـــر الـــرازى، والغزالى، وابن باجة وغيرهم.(9)

وسوف أشير إلى المذاهب والفلاسفة الذين قالوا بمذاهب عقلية وأبين ما بينها من اختلاف فى بقية فصول الكتاب.

(9) انظر للمؤلف، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، ص ص 71-77.



الفصل الأول
رينيه ديكارت
René Descartes
1650-1596

مقـــدمـــة

يعتبر رينيه ديكارت **Des Cartes, Cartesius** مؤسس الفلسفة الحديثة فقد كتب فلسفة جديدة غير الفلسفة التى كانت سائدة طوال عشرة قرون من قبله (أقصد بها الفلسفة المدرسية)، ونقصد بالفلسفة المدرسية هى فلسفة أفلاطون وأرسطو اللتين سادتا التفكير الفلسفى فى أوروبا فى العصر الوسيط.

وكانت فلسفة ديكارت جديدة عن الفلسفة المدرسية بقدر ما ثارت على منطق أرسطو وعلمه الطبيعى، وبقدر ما ابتكر منهجًا فلسفيًا جديدًا مختلفًا عن المنطق الأرسطى، وهى جديدة عن الفلسفة المدرسية أيضًا بقدر ما ثارت على الفلسفةالنصرانية التى كانت سائدة فى العصر الوسيط خاصة فلسفة توما الأكوينى الذى كان يعتبر مقتفيًا آثار أرسطو أكثر منه ثائرًا عليه. ولكن ينبغى ملاحظة أن فلسفة ديكارت لم تكن جديدة كل الجدة بمعنى أنها فلسفة دينية لها قوامها الدينى، وذات أهداف دينية، وكانت تعالج المسائل التى كان يتناولها المدرسيون من قبل.

وكان ديكارت يقصد بفلسفته الجديدة إقامة مذهبًا فلسفيًا نصرانيًا يناهض الفلسفة النصرانية التى كانت سائدة وهى فلسفة الأكوينى. وتشهد النصوص فى كتب ديكارت على أن أهدافه من مذهبه الجديد أهدافًا دينية.

والنص الآتى شاهد على ذلك:

"كنت ولم أزل مهتمًا بأن السؤالين المتعلقين بوجود الله ووجود الروح سؤالان رئيسيان ينبغى أن نبرهن عليهما بالحجج الفلسفية لا بالحجج الدينية".

ويوحى هذا النص إلينا بأن ديكارت كان يعتقد أن أدلته على وجود الله وخلود الروح أدلة فلسفية لا دينية، ولكن على الرغم من أنها كانت أدلة فلسفية إلا أنها تخضع لمعتقداته الدينية، وتضع المعتقدات النصرانية مقدمات



هذه الأدلة، لذلك نقول أن فلسفة ديكارت ليست جديدة كل الجدة بمعنى أنها كانت امتداداً للفلسفة المدرسية الدينية.

ولكن يوسف كرم يعترض على قولنا بقوله:

"... وتظهر أمهات المذاهب الحديثة، فى مقدمتها مذهب ديكارت الذى يزعم إقامة فلسفة مسيحية (نصرانية) ويستمد عناصرها من القديس أوغسطين والقديس أنسلم ودونس سكوت، ولكنه يبث فيها روحًا مغايرة للدين".[10]

وربما كان يوسف كرم يقصد أن تلك الروح المغايرة للدين هى الروح الفلسفية، وأرى ردا على يوسف كرم أن ديكارت خلط فى فلسفته أو مذهبه بين الفلسفة والدين، فلم يستطع أن يكون فيلسوفًا عقليًا خالصًا، ولا أن يكون لاهوتيًا خالصًا.. فكان عوان بين ذلك.

ولم تكن فلسفة ديكارت الملقب بأبى الفلسفة الحديثة الذى التصق به هذا اللقب اعتبارا من القرن التاسع عشر، تمثل فلسفة محلية، ولكنها كانت فلسفة إنسانية "عالمية" إن إجاز لى استخدام هذا اللفظ، لأنها عبّرت عن عصر كامل ثم تغلغلت فى حياة أمم شتى شرقًا وغربًا. واستمرت هذه الفلسفة رافدًا غنيًا تمد الإنسانية بعوالم فكرية مختلفة.

والفلسفة الديكارتية ليست فلسفة تأملية خالصة أو شطحات فكرية تسبح فى عوالم تجاوز أجواز الفضاء، بقدر ما كانت فلسفة تهدف إلى الغايات العملية والخبرة اليومية الحياتية. فالمعرفة الديكارتية تضع فى اعتبارها هذا العالم الخارجى الواقعى الذى نعيش فيه، ويوجهها العقل، سواء كانت هذه المعرفة تركيبات عقلية خالصة أو مدركات حسية مستمدة من الواقع الخارجى. وللعقل أولية فى قدرته وأحكامه، يهدف إلى اليقين عن طريق الفصل الواعى بين الصواب والخطأ، متبعًا فى ذلك منهجًا ذو مراحل واضحة وفاصلة يعصم العقل من الزلل ويصل بالإنسان إلى اليقين والشعور بالرضا.[11]

وكانت الفلسفة الديكارتية ثورة على كل ما هو عقيم موروث دون تبصر، أو جامد لا حياة فيه، فثار على فلسفة القرون الوسطى التى ارتكزت على فلسفة اليونان خاصة أفلاطون وأرسطو وكذلك ارتكزت نظريات وأقوال

[10] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، 1979، ص 8.

[11] انظر فى ذلك: د. محمد توفيق الضوى، الفلسفة الحديثة فى القرنين السابع والثامن عشر، دار الكتب الجامعية الحديثة، شبين الكوم، 1998، ص ص 11-12

فلاسفة العصور الوسطى أنفسهم أمثال أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني بونافنتورا، فضلًا عن كونها صدى لموقفه الديني الذي اتخذ من الكاثوليكية مذهبًا له. وتربى في مدارسها. ونهل من أفكارها، فثار على جانب منها مع احتفاظه بإيمانه وعقيدته.(12)

أولا: سيرة حياة ديكارت

ولد رينيه ديكارت في 31 مارس 1596 في قرية صغيرة تسمى "لاهي"**Lahye** بمقاطعة "التورين" **la toraine** في فرنسا من أسرة تعد من صغار الأشراف، وكان أبوه مستشارا لبرلمان بريتاني **Britagne** أما أمه فقد ماتت وهو لا يعدو الثلاثة عشرة شهرًا.

ويمكن تقسيم مراحل حياة ديكارت إلى ثلاث مراحل هي:

المرحلة الأولى

التحق خلالها ديكارت بمدرسة الآباء اليسوعيين المعروفة باسم مدرسة "لافليش" **la fléche** عام 1604 وكانت من أشهر مدارس أوروبا في ذلك الوقت. مكث بها ثمان سنوات. وكان منهج الدراسة بها في الخمس سنوات الأولى يدرس التلميذ اللغات القديمة أي اليونانية واللاتينية، وفي السنوات الثلاث الأخيرة يدرس فلسفة أرسطو، سنة للمنطق، وسنة للعلوم الطبيعية والرياضية، وسنة لعلوم النفس والميتافيزيقا. وقد أعجب ديكارت بالعلوم الرياضية لدقة منهجها وما تتميز به من يقين. أما الفلسفة وما يتصل بها من علوم فقد كرهها بسبب ما تركته في نفسه من أثر سئ لما فيها من كثرة الآراء وتضارب الحجج والمشكلات حول المسألة الواحدة. بينما أحس أن العلوم الطبيعية التي تلقاها تقدم معارف جزئية ناقصة لا انسجام بينها ولا تتفق على منهج واحد.

ونظرًا لعدم اقتناع ديكارت بهذه الدراسات فقد انصرف عنها في أول الأمر، ومال إلى دراسة الهندسة فيما بين عام 1612 و 1617وقد اكتشف في تلك الفترة علمًا رياضيًا جديدًا عرف فيما بعد باسم "الهندسة التحليلية" **la geometrie Analitique**.

(12) نفس المصدر، ص 14.

المرحلة الثانية

وتمتد المرحلة الثانية من عام 1613 وحتى 1629 قضاها فى السفر والإرتحال من مكان إلى آخر، فقد قصد إلى باريس عام 1613 والتقى بالعالم الرياضى "ميدورج" كما التقى بصديقه وزميله منذ عهد التلمذة الأب "مرسين". Mersenne، وهناك واصل دراسة القانون والطب، وحصل على إجازة الحقوق عام 1616.

التحق بعد ذلك بالجيش الهولندى، جيش موريس دى ناسو Maurice de Nassau. ثم بجيش بافاريا. وفى هولندا تعرف بالعالم الرياضى الشاب "اسحق بيكمان" Isaac Beeckman الذى كانت له اهتمامات رياضية وطبيعبة كان له الفضل فى توجيه ديكارت حتى قال له ديكارت ذات يوم: "كنت نائمًا وأنت الذى أيقظتنى"، وفى عام 1632 قرر الحج سيرًا على الأقدام إلى دير العذراء بلوريت Notre Dame de Lorette بإيطاليا، ذلك الحج الذى سمع عنه منذ سنى تلمذته بمدرسة لافلاش ونذره للعذراء بعد ليلة العاشر من نوفمبر 1619. وهى الليلة التى حدثت له التجربة الهامة التى قال عنها فيما بعد أنها وجهت فلسفته كلها. ذلك ما أسماه بالأحلام التى هبطت عليه من السماء، وقال إنه اكتشف فى هذه الأحلام أسس علم عجيب وقد تضاربت الأقوال حول هذا العلم، هل كان يقصد به قواعد المنهج، أم الرياضة الشاملة Mathematique Universelle أم إنه الكوجيتو.

ويمكن أن نحدد هنا ثلاث نقاط أساسية بعد هذه التجربة التى جاءته فى المنام الذى رآه ليلة العاشر من نوفمبر عام 1619 كالآتى:

1- أن العلوم جميعًا ليست إلا علمًا واحدًا، وأن مفتاحًا واحدًا يفتح جميع كنوزها.

2- أن الدعوة التى تلقاها ديكارت كانت من الله تعالى، ولم يكن مصدرها الشيطان الماكر الخبيث.

3- على الفيلسوف أن يبحث عن ذلك المفتاح فى نفسه وليس خارجها كما قال أورليوس أوغسطين أو أوغسطينيوس.

المرحلة الثالثة

ترك ديكارت حياته العسكرية والحروب فى أوروبا، وذهب لزيـــارة إيطاليا، ومنها سافر إلى باريس حيث استقر بها ثلاث سنوات من عـــام 1625 وحتـــى عام 1628 حيث شاهد بعض القلاقل قرر أن يعيش فى هولندا فرحل إليها عام 1629 واستقر بها حتى عام 1649 وخلال العشرين سنة التى قضاها هناك كتب انتاجه الفلسفى. وفى عام 1647 كانت هناك مراسلات بينه وبيـــن الأميرة إليزابيث ابنة الملك فردريك ملك بوهيميا المخلـــوع واللاجـــئ فـــى هولندا، وقد دارت هذه الرسائل حول مسائل الأخلاق، وظـــهر فيـــها تـــأثير الأخلاق الرواقية. وفى عام 1649 نشأت صداقة وطيدة بين ديكارت وملكـــة السويد "كريستينا" **Christina** وحدث أن أرسل إليها رسالة فى الحب فأعجبت بها ووجهت إليه الدعـــوة لزيارتـــها فـــى بلاطـــها بالعاصمـــة ســـتوكهولم **Stockholm**، فذهب إليها.

وكان من عادة الملكة كريستينا أن تستيقظ من نومها فـــى الخامســـة صباحًا لكى تتلقى دروس الفلسفة على يد ديكارت، فلم تتحمل صحته الـــبرد القارس هناك، فأصيب فى صدره بالتهاب رئوى مات علـــى إثـــره يـــوم 19 فبراير 1650 عن عمر يناهز ثلاث وخمسون سنة.[13]

ثانيا: مؤلفات ديكارت

ترك لنا الفيلسوف الصغير **le petit philosophe** كما كان يدعوه أبوه وهـــو مازال طفلا صغيرًا وفى المراحل الأولى من الصبا والمراهقة لما رأى فيه من أمارات النبوغ وطول التفكير وحب العزلة، حتى أنـــه قـــال قولتـــه المشهورة التى أخذها عن الأبيقوريين وزعيمهم "أبيقور" عاش ســـعيدًا مـــن أحسن الإختفاء" **Bene vixit, qui bene latuit**، أقول ترك لنا هذا الفيلســـوف الفرنسى عددًا من الأعمال التى شغلت العالم حتى نهايـــة القـــرن العشريـــن،

[13] انظر فى ذلك. * د. عثمان أمين، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الخامسة، 1965.

** د. نجيب بلدى، ديكارت، نوابغ الفكر الغربى 12، دار المعارف، القاهرة، 1959.

*** د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، القـــاهرة، 1945، ص ص 87-88.

وظلت تقود أوروبا وتسيطر على أفكارها لمدة لا تقل عن مائة وخمسين عامًا منذ صدورها. ومازالت الدراسات المنصبة على نصوص الفلسفة الديكارتية مستمرة على المستوى الأوروبى، حتى أن مجلة أوروبا خصصت ثلاثة أعداد لنشر ثمانية وعشرين بحثًا جديدًا عن ديكارت ومعاصريه فيما بين عامى 1979 – 1987. وعقدت حلقة دراسية كان ديكارت وفلسفته محورها فى جامعة السربون عام 1987، اشترك فيها إلى جانب الباحثين الفرنسيين متخصصون من الولايات المتحدة وبريطانيا وألمانيا، كما اضطلع المركز القومى للبحوث العلمية بفرنسا بإعادة نشر مؤلفات ديكارت مدعمة بالشرح والتعليق والنقد.[14]

وكانت مؤلفات ديكارت على النحو التالى:

1- العالم **le Monde** 1630 ولكن ديكارت لم يخرجه فى ذلك التاريخ بسبب محاكمة رجال محاكم التفتيش فى أوروبا لجاليليو عام 1632، فتوقف قليلا عن اصداره لأنه يحب راحة البال من ناحية، ومن ناحية أخرى لاحظ أنه متفق مع جاليليو على الأقل فى نقطتين من نقاط بحثه، **الأولى** دوران الأرض حول الشمس وليس العكس كما كان شائعًا، **والثانية** لا نهائية العالم، فالعالم ليس محدوداً كما كان يعتقد. وهناك كتاب آخر لديكارت بعنوان "قواعد لتوجيه العقل" **Rules for the direction of the mind** 1628، ولكنه لم يتمه. وكان يهدف منه إقامة الفلسفة على أساس بناء جديد، يكفل لها التصدى لتيارات الفلسفات القديمة، ويصونها من التردى فى مهاوى الشك وضلالات الوهم، وتعصم مراعاتها الذهن من الوقوع فى الخطأ.[15]

---

(14) د عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، **1990**، ص **6**.

(15) د على عبد المعطى محمد، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، **1995**، ص **51** وأيضا.

* Garforth, F.W, The Scope of philosophy, Longman Group LTD, London, 1977, p. 85.

فالكتاب على العموم رسالة فى المنطق الجديد المعارض للمنطق الأرسطى الصورى التقليدى القديم.

2- مقال عن المنهج Discours de la Méthode 1637، لم يظهر هذا الكتاب حين نشر للمرة الأولى ككتاب مستقل، وإنما كمقدمة لثلاثة كتب نشرت معه، وهذه الكتب الثلاثة هى:

أ - البصريات Optiques، أو "انكسار الضوء" Dioptrique

ب- الآثار العلوية Metores

ج- الهندسة التحليلية La geometrie Analytique

3- تأملات فى الفلسفة الأولى Meditations 1641 عكف ديكارت على تأليفه اثنى عشر سنة، وتدور موضوعاته حول براهين ديكارت على وجود الله تعالى، وخلود النفس. وقبل إرسال الكتاب إلى المطبعة أرسله إلى كوكبة من الفلاسفة ورجال اللاهوت لكى يسجلوا رأيهم واعتراضاتهم على ما أثاره المؤلف، فيدونوها ويسجل ديكارت ردوده عليها قبل نشرها.

وقد فسر البعض تصرف ديكارت بالجبن من الثورة عليه كما فعلوا مع جاليليو أو كوبرنيقوس أو غيرهم.

4- مبادئ الفلسفة Principes de la philosophie، 1641 أهداه ديكارت إلى جامعة السربون، وحاول أن يحمل معلميه السابقين على تقريره فى مدارسهم فيحل هو محل أرسطو، فلم يجيبوه إلى رغبته". ونشرت للكتاب ترجمة فرنسية سنة 1647 مع إهداء إلى الأميرة إليزابيث، ورسالة إلى المترجم عرض فيها فلسفته عرضًا عامًا، وبيّن ما بينها وبين الفلسفة القديمة من تعارض".[16]

5- رسالة فى انفعالات النفس Traité de passions de l'âme (1650). وهو كتاب فى علم النفس، أشار فيه إلى ما يتصل بالإلهيات، وبين فيه السبيل الصحيح العلمى للسيطرة على أهواء الإنسان وشهواته، للوصول إلى الحياة السعيدة الفاضلة.

---

[16] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص 61-62.

ثالثا: الفلسفة عند ديكارت

قدّم ديكارت فلسفة تختلف عن فلسفة أفلاطون وأرسطو إلى حد بعيد، فكل من ديكارت من ناحية وأفلاطون وأرسطوطاليس من ناحية أخرى يمثل فترة فلسفية تختلف عن الآخر.

ويحدثنا ديكارت فى كتابه "مبادئ الفلسفة" عن الفرق بين أفلاطون وأرسطو وحدده فى موقف كل منهما من الصدق واليقين. فأفلاطون كان خالص النية فأعلن أنه لم يهتد بعد إلى شئ يقينى، واكتفى بذكر ما يحتمل الصدق فقط، وتخيل لهذا الغرض بعض مبادئ حاول بواسطتها أن يفسر الأشياء الأخرى، أما أرسطو فكان أقل صراحة وأكثر جرأة، إذ أعلن نفس مبادئ أفلاطون بعد أن عرضها بطريقة مختلفة تماما، ولكن باعتبار أنها صحيحة ومؤكدة.

ثم نشب صراع بين اتباع كل منهما، ونشأت بينهما، أى بين كل فريق منهما، نشأت مشكلة الشك واليقين، وكانت هذه المشكلة هى بداية فلسفة ديكارت.[17]

"أما التجديد الحقيقى الذى استحدثه ديكارت فى الفلسفة فإنه لم يكن فى تعريفها، ولا فى تقسيمها، ولا فى النظرة الكلية الشاملة إليها، وإنما كان فى تفصيل المسائل التى عرضت، فى تحليل المبادئ التى قامت عليها، وفى تحصيل النتائج التى وصلت إليها، وفى غير هذا كله من الأفكار والأنظار التى لا يتسع مثل هذا التقديم لاحصائها واستقصائها".[18]

إذن كان الجديد الذى قدمه ديكارت يتمثل فى المنهج وفى القواعد الأساسية التى اشتمل عليها منهجه. وكان مدخل تجديده نظرته العامة إلى

---

[17] د/ محمد مصطفى حلمى، تقديم كتاب: رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، مراجعة وتقديم د محمد مصطفى حلمى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968، ص ص 16-17

وأيضا· ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960، ص ص 52-56

[18] نفس المصدر، ص 24.

المنطق، وإلى القياس الأرسطوطاليس والاستقراء التجريبي على وجه الخصوص: فالمنطق يقف عند أفعال العقل، يحللها تارة، ويدل على مواطن الصدق والخطأ فيها تارة أخرى. إلا أن ديكارت ومن قبله بيكون يرون عقم هذا التحليل فقدم منهجه الذى سأشرحه فى النقطة التالية.[19]

وتتصف الصياغة اللغوية التى صاغ بها ديكارت فلسفته بكثرة الاستطرادات والتكرار والجناس، مما يتطلب معه إجهادا للذاكرة، والجهد الكبير فى الفهم، وقد يؤدى إلى تعتيم المعانى أمام أنظار القراء، ومن ثم فالقارئ المعاصر يشعر بالضيق لأول وهلة. وعلى سبيل المثال لا الحصر فديكارت يجد أن تجميع نفس الوحدات الصوتية **phonem** فى عدد قليل من المقاطع **syllables** لا يتعارض فى شئ مع الذوق الجمالى، فضلا عن تكرار الألفاظ والصياغات، وأحيانا استخدام ألفاظ تفتقر إلى الترتيب والنظام، وترديدها لا ترتاح إليه الآذان، وأخيرا صعوبة متابعة الضمائر المتعددة التى تتضمنها العبارات، مما قد يصعب متابعة الفيلسوف، وهذا ما أكده الفيلسوف الفرنسى فولتير.[20]

وتعنى الفلسفة عند ديكارت بدراسة الحكمة بمعناها الواسع معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان الوصول إليه، عن طريق الاستنباط من العلل الأولى. ويقسم ديكارت الفلسفة إلى قسمين، **الأول**: الميتافيزيقا، وهى تشتمل على مبادئ المعرفة التى منها عرض أهم صفات الله وروحانية نفوسنا وجميع المعانى الواضحة المتميزة الموجودة فينا. **والثانى**: العلم الطبيعى، إذ لابد من توافر المبادئ الصحيحة للأشياء المادية، ويتم ذلك بفحص تركيب العالم على وجه العموم، ثم نضيق البحث فنركز على طبيعة الأرض والأجسام، وخاصة طبيعة الإنسان "وعلى ذلك فالفلسفة كلها بمثابة شجرة، جذورها

---

[19] نفس المصدر، ص ص 24 - 25.

[20] د عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، 13 وأيضا

Cahne, P.A., Autour de la phrase de Descartes, in Europe No. 5941), p. 64.

الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها باقى العلوم، وهذه ترجع إلى ثلاثة علوم كبرى، أعنى الطب والميكانيكا والأخلاق. أى أعلى وأكمل الأخلاق التى تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، والتى هى آخر درجات الحكمة".[21]

إذن فالناظر فى فلسفة ديكارت وموقف ديكارت من الفلسفة يستطيع أن يصل بسهولة إلى أنه يهدف إلى أمرين: الثقة بالله تعالى العليم الحكيم، والثقة بالعقل البصير. لأنها فلسفة العقل الذى يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم، ويغزو بنوره عالم السماء والأرض، ومع حسن استعمال الإنسان لعقله البصير، ومع دوام ثقته بالله تعالى مبدع الكون يسعد الإنسان، ويحتفظ بصحته ويحقق السلام بين بنى الإنسان أفرادًا وجماعات، كما يقول الدكتور عثمان أمين فى كتابه "رواد المثالية فى الفلسفة الغربية" - (ص 29).

رابعًا: المنهج الديكارتى

سمى ديكارت بأبى الفلسفة الحديثة بسبب ما ابتكر فيها. وأول ابتكاراته هو اكتشاف منهجًا جديدًا، ونحن لا نستطيع أن نفصل بين المنهج الديكارتى والشك الديكارتى على الرغم من أنهما موضوعان مستقلان، وأعنى بعدم الفصل بينهما أنه لو لم يصطنع موقف الشك لما فكر فى رفض المناهج القديمة ومحاولة البحث عن منهج جديد.

وقبل أن ألقى الضوء على منهج ديكارت الجديد يجدر بى أن أشير إلى موقف ديكارت من منطق أرسطو. ثار ديكارت كما ثار الكثيرون على منطق أرسطو ثورة شديدة خاصة نظريته فى القياس. رأى ديكارت أن القياس الأرسطى عقيم بمعنى أن نتيجته لا تحوى جديدًا أكثر مما هو موجود من قبل فى المقدمات، وبهذا المعنى يرى ديكارت أن القياس وسيلة لعرض الحقائق التى نعرفها من قبل لكنه ليس وسيلة لاكتشاف حقائق جديدة.

وبناء عليه أراد ديكارت منهجًا يوصلنا إلى ما هو جديد. ذلك النقد للقياس الأرسطى ليس جديدًا من فيلسوفنا "الصغير" الكبير، لكنه كان

---

[21] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 62



معـــروفًا من قبل لدى الفلاسفة المسلمين، لقد نادى ابن سينا بهذا من قبل حين قال "إن القياس مصادرة على المطلوب".

وبهذه المناسبة لا بأس من ملاحظة أن ديكارت لم يهاجم فى أرسطو منطقه فحسب بل هاجم فيه أغلب نظرياتـــه ســواء فـــى الفيزيـــاء أو فـــى الميتافيزيقا. فعلى سبيل المثال كان معروفًا قبل ديكـــارت أننـــا إذا أردنـــا أن نبرهن على وجود الله تعالى فإننا نبدأ فى البحث بالعالم الخارجى فنلاحظ مـــا فيه من نظام وتدبير فنستدل من هذا النظام والتدبير المحكـــم علـــى وجـــود منظم.. وهذا البرهان هو أحد البراهين المستخدمة فى الفلسفة والدين معًا.

وثار ديكارت أيضًا على المنطق الاستقرائى وهو فى بداية نشأته وقد كان فرنسيس بيكون صاحب الأورجانون الجديد معاصرًا لديكـــارت، نشـــر بيكون كتابه فى إنجلترا عام 1620 أى قبل نشر المقال عن المنـــهج بســـبعة عشر عامًا، ثار عليه ديكارت لأن هدف بيكون من كتابته هـــو انقـــاذ علـــم الطبيعـــة فى أوروبا من إهمـــال الملاحظـــات الحســـية، والتجـــارب علـــى الجزئيات، ولم يكن هذا ما يطمح فيه ديكارت، بل كان أكثر طموحـــا إذا أراد منهجًا يصبح أساسًا لكل العلوم.

ورأى ديكارت أن الفلسفة الصحيحة يجب أن تعتمد على منهج دقيق، وليس هنالك أدق من المنهج الرياضى، لذلك جعل ديكارت منهجـــه الجديـــد قريبًا من منهج الرياضيات حتى يتصف باليقين والصدق وتجنب تسرب الشك إليه أو إلى ما يصل إليه من نتائج.

1- أسس المنـهج الديكارتى

نصت القاعدة الرابعة من كتاب "القواعد لتوجيـــه العقـــل" علـــى أن المنهج عبارة عن "القواعد اليقينية البسيطة التى تضمن لمن يراعيها بدقـــة ألا يفترض الصدق فيما هو كاذب، وأن يصل إلى علم صحيح بكل ما يمكن العلم به، وذلك بفضل ازدياد مطرد فى ذلك العلم، ودون القيام بمجهودات لا جدوى منها".[22]

---

[22] ديكارت، القواعد لتوجيه العقل" ل 14 وفى كتاب د نجيب بلدى، ديكارت، ص 59

وكتب ديكارت في "المقال عن المنهج" أن المنهج عبارة عن القواعد التي تعين الإنسان على "زيادة علمه تدريجيا، والارتقاء شيئا فشيئا إلى أسمى نقطة يستطيع بلوغها، رغم ضعفه وقصر حياته".[23]

وباختصار فالمنهج عبارة عن القواعد التي تكفل لمن يراعيها بلوغ الحقيقة في العلوم. ويقوم المنهج على أساسين هما: الحدس والاستنباط.

أ - الحدس

لا يطلق مصطلح الحدس على عواهنه وذلك لاختلاف معناه عند كل من استخدمه من الفلاسفة على مر العصور، والحدس بوجه عام مذهب يرد المعرفة في صورها المختلفة إلى الحدس. وهو أيضا الإدراك المباشر لموضوع التفكير، وله أثره في العمليات الذهنية المختلفة.

وهناك حدس حسي **Sensible Intuition** وهو الإدراك الحسي المباشر للأشياء الخارجية كما هي معروفة لدى إيما نويل كنط "الحدوس الحسية".

وهناك الحدس العقلي **Rational Intuition** والذي يتخذ أساسا للبرهنة والاستدلال. فبه ندرك حقائق التجربة كما ندرك الحقائق العقلية، وبه نكشف عن أمور لا سبيل إلى الكشف عنها إلا به، وهو ما يشبه الرؤية المباشرة والإلهام.

ويرى برجسون أن الحدس هو السبيل الوحيد لمعرفة المطلق. بينما أتخذه هاملتون **Hamilton** وأتباعه من الاسكتلنديين وغيرهم من فلاسفة الأخلاق المعاصرين أساسا للأخلاق والإبستمولوجيا، وبه ردوا على الحسيين وأصحاب مذهب المنفعة.

وقد عرفه ابن سينا وعده وسيلة للكشف عن الحد الأوسط في القضية المنطقية. وقال هنري بوانكاريه قولته المشهورة: نحن نبرهن بالمنطق ونخترع بالحدس.[24]

فماذا قال عنه رينيه ديكارت؟

---

(23) ديكارت، المقال عن المنهج' ص 59.

(24) المعجم الفلسفي، الفقرتان 390 - 391، ص ص 69 - 70 (تصرف)



الحدس عند ديكارت يعنى الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن بعض الحقائق البدهية التى يعتقد فيها الإنسان ولا يتطرق إليها الشك، ثم إن الحدس أيضًا لا يمكن البرهان عليه لبداهته، فإن أردنا أن نبرهن على فكرة حدسية فإن ذلك يعتبر عبثًا فكريًا لا طائل تحته، فالفكرة الحدسية واضحة بذاتها بلا برهان. ومن ثم يرى ديكارت أنه لو بدأنا فى الفلسفة بمجموعة من الأفكار الحدسية لكان ذلك أساسًا متينًا لإقامة المعرفة اليقينية بمعنى أن آخر المعرفة اليقينية عند ديكارت مصدرها الحدس والحدس لديه "نور فطرى".

وللفكرة الحدسية خاصتين أو ميزتين أساسيتين هما: الوضوح والتمايز **Clearness and distinctness**.

الفكرة الحدسية يجب أن تكون واضحة بمعنى أن تقوم الفكرة فى الذهن ونحن مستعدون لقبولها أو التسليم بها، وذلك لما نرى فيها من بداهة لا يتطرق إليها الشك ولا نطلب البرهان عليها، وعكسها الفكرة غير الواضحة المشوشة وهى الفكرة الغامضة، التى لا يفهمها الذهن ونحتاج لفهمها أن نستعين بشئ آخر.

وأما التميز فيقصد به ديكارت ألا تكون الفكرة ملتبسة مع فكرة أخرى. ويسهل فهم قصد ديكارت فى الأمثلة الآتية: الوعى الوجودى - حين أفكر - أو انفعل - أو أتمنى - أو أرغب - أو أشك - أو أعتقد.

الوعى بهذا الوجود لا يعطينى الفرصة للشك أو إنكار وجودى، إذن فأنا أقوم بهذه العمليات العقلية على أساس مبدأ الحدس.

وهناك أمثلة أخرى مثل:

تصور المثلث محدود بثلاثة أضلاع لا غير، وأن المساويان لثالث متساويان، وأن لكل جسم مادى شكل محدد وحجم ما.

ب- الاستنباط

ويعنى الاستنباط **Deduction** انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا هى المقدمات إلى قضية أخرى هى النتيجة وفق قواعد المنطق، وليس من اللازم أن يكون انتقالا من العام إلى الخاص أو من الكلى إلى الجزئى. ومن

أوضح صور الاستنباط البرهنة الرياضية، وفيها يتم الانتقال من الشئ إلى ما يساويه، بل من الأخص إلى الأعم، والقياس الأرسطى باب منه، وأساسه الانتقال من الكلى إلى الجزئى.

والاستنباط أو المنهج الاستنباطى نوعان: حملى إذا كانت مقدماته مسلمًا بصدقها بصفة نهائية، وفرضىّ إذا سلم بصدقها بصفة مؤقتة. ويقابله المنهج الاستقرائى الذى ينتقل فيه الذهن من الظواهر إلى القوانين.

أما الاستنباط الترنسندنتالى **Transcendental deduction** فهو مصطلح خاص يدلل به على تطبيق المعانى الأولية على موضوعات التجربة.[25]

وديكارت لا يقصد بالاستنباط نموذج القياس الأرسطى على سبيل المثال، ولكن يقصد به أن ننتقل من فكرة حدسية إلى نتيجة لها تصدر عنها صدورًا ضروريًا – أى لا يمكن تصور نقيضها – ومن ثم تكون النتائج المستنبطة حدسية هى الأخرى، وطالما أن ديكارت كان معجبًا، بل كان مؤمنًا بالرياضيات ومناهجها فقد أراد أن يتم الاستنباط الفلسفى بنفس طريقة الاستنباط الرياضى حيث تؤدى نتائجه إلى معلومات جديدة لم تكن متضمنة فى الفكرة الحدسية الأصلية.

إلا أنه ليس من السهولة بمكان أن نكتشف بالحدس المبادئ الأولى للعلم والفلسفة، ثم نقوم بعملية استنباط جديدة، ونحن هنا نستعين بالتجربة ودورها الحيوى لكى تساعدنا على اكتشاف النتائج الصحيحة التى وقع عليها اختيارنا بصورة لا تقبل الشك.

"وهكذا فالحدس والاستنباط والتجربة هى المراحل التى يتعين علينا اتباعها، للوصول إلى المعرفة الحقيقية اليقينية، بشرط أن نجيد استخدامها بطريقة صحيحة".[26]

---

[25] نفس المصدر، الفقرتان 75 - 76، ص12 .

[26] د. على عبد المعطى، تيارات فلسفية حديثة، ص 54

وأيضا: * أندريه كريسون، ديكارت، ترجمة حسن شحاتة سعفان، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1961، ص ص 18 - 19.



2- قواعد المنهج الديكارتى

إن من ينفق وقتًا طويلاً فى دراسة اللغات، وفى قراءة الكتب القديمة وما فيها من تواريخ وأساطير يجعل الإنسان قادرًا على معرفة الماضى، فالغوص فى كتب القدماء أسفارًا بلا راكب ولا سفن ولا طائرات، إلا أن كثرة التركيز فى قراءة الماضى يجعل الإنسان أكثر جهلاً بأمور الواقع.[27]

إلا أن ديكارت يرى أن الجهل التام خير من المعرفة المرعزعة المضطربة، والعلم لا يكون علمًا إلا إذا كان يقينًا، لأن العلم قوامه البداهة واليقين، لا الظن والتخمين. ونموذج اليقين هو المعرفة الرياضية، وتفوقها ناشئ من بساطة موضوعاتها لأن العقل البشرى أنشأها من ذاته. والعلوم هى مرآة العقل البشرى الثابت مهما تنوعت الموضوعات التى يبحثها دون أن يغير ذلك الاختلاف من طبيعته أكثر مما يغير اختلاف الأشياء من طبيعة الشمس التى تلقى على الأشياء بنورها.[28] كما يرى ديكارت فى كتابه "المقال فى المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة فى العلوم" أن الذهن اعتاد أن يطلب المنهج الصحيح، ولم يستطع علم من العلوم أن يقدم مثل هذا المنهج غير الرياضيات، فأمكنه أن يتصور الرياضيات الكلية الشاملة، ووسيلته فى ذلك الحدس الذى هو "نور فطرى" **lumiére naturelle** الذى جعله مرادفًا "للإدراك السليم" **le bon sens**، وجعل ديكارت كل شئ قابل للإدراك ماعدا الله تعالى.[29]

لذلك كله اقتنع ديكارت، مثلما اقتنع فرنسيس بيكون من قبله، بأن حاجة الفلسفة الكبرى إنما هى الحاجة إلى منهج دقيق ومثمر للبحث، وكما

---

(27) د. عبد الرحمن بدوى، النقد التاريخى، دار النهضة العربية، القاهرة، **1963**، ص **299**

(28) د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، ص ص **93-94**

(29) نفس المصدر، نفس الموضع.

وأيضا للمؤلف مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، ص **89**.

ذكرت أخذ هذا المنهج عن الرياضيات التى كان بارعًا فيها، فأخذ عنها.خاصة الهندسة - المنهج الدقيق، (30) الذى وضعه فى خطوات أربع هى كالتالى:

القاعدة الأولى:

"ألا أسلم بشئ على أنه صدق إلا إذا كنت أعلم أنه كذلك، ومعنى ذلك أن أحذر من كل تسرع أو ميل إلى الهوى، وألا أدخل فى حكمى شيئًا أكثر مما هو حاضرًا أمام عقلى فى وضوح وتميز. بحيث لا أجد مبررًا للشك فى صحته".

يمكن أن نسمى هذه القاعدة البداهة أو الحدس أو اليقين؛ لأن ديكارت يريدنا ألا نقبل فكرة ما لأنها عامة شائعة أو مقبولة بين جمهور المفكرين، وإنما يريد لنا الاستقلال الفكرى بعيدًا عن الموروث الثقافى التقليدى، ودفعنا إلى تربية ملكة الحكم والقدرة على النقد. ومن آفات الفكر الإنسانى الميل مع الهوى و التسرع فى الحكم دون تمحيص. ومن المؤكد أن ديكارت اطلع على هذه النقطة فى "**الأورجانون الجديد**" لبيكون وعلاج ديكارت لها يتمثل فى قبول الأفكار الواضحة المتميزة فقط.

وقد حذرنا من ذلك القرآن الكريم عندما قص الله تعالى علينا قصة الرجلين الأخوين والخاصة بالنعاج، هذا أخى له تسعة وتسعون نعجة، ولى نعجة واحدة، فقال اكفلينها وعزنى فى الخطاب، فتسرع داود **(عليه السلام)** بالحكم وقال له قد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه، وإن كثيرًا من الخلطاء أى الشركاء ليبغى بعضهم على بعض، عندئذ أحس داوود **(عليه السلام)** بتسرعه، وخر ساجدًا وأناب إلى الله تعالى. ولهذه القاعدة جانبان: أحدهما سلبى ويتمثل فى محاولة تجنب التهور والتسرع وإصدار أحكام غير مدروسة. والآخر إيجابى فى الأخذ بالمبدأ الإيجابى، فنحن لا نملك الوضوح والتميز إلا إذا استخدمنا الشك المنهجى فى البحث، فالرجل الذى لديه سلة من التفاح وأراد أن يتجنب فساده كله فعليه أن يفرغ السلة مما فيها جميعًا، ثم

---

(30) Fuller, B.A.S., A History of philosophy, New york, July 1949. Part 2, p.60.



يختار التفاح السليم فيضعه فى السلة ويلقى بالتفاح المعطوب جانبًا، والتفاح هنا يمثل الأفكار والسلة تمثل العقل، فيجب ألا نضع فى عقولنا إلا الأفكار السليمة التى اختبرناها وميزنا فيها الخبيث من الطيب.

القاعدة الثانية:

"أن نقسم كل مشكلة نتناولها بالبحث إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء بمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أكمل الوجوه".

وأسمى هذه القاعدة.. بقاعدة التحليل.. وهى قاعدة أساسية فى أى منهج يراد له الدقة سواء فى مجال الفلسفة أو العلم أو حتى فى مجال الفنون. كل بحث يتطلب تحليلا، والقدرة على التحليل تلازمها قدرة على النقد. ويفترض التحليل التعقيد، لأن البسيط غير محتاج إلى تحليل. ومن القاعدة نفهم أيضًا أننا إذا كنا بإزاء مشكلة معقدة لزم تحليلها إلى أبسط عناصرها حتى نزيل منها الغموض ويسهل التعامل معها.[31]

القاعدة الثالثة:

"أن أرتب أفكارى بادئًا بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة ثم أصعد خطوة خطوة صعودًا متدرجًا حتى أصل إلى معرفة ما هو أعقد وإذا اقتضى الحال فرضت ترتيبًا معينًا بين الأفكار وهو ماليس من طبيعتها أن يتبع بعضها بعضًا".

وأسمى هذه القاعدة بقاعدة التركيب أو التأليف synthesis. والمقصود بها أننا بعد عملية تحليل المشكلة التى أمامنا إلى عناصرها الأولى نعود فنؤلف تلك العناصر من جديد. فهناك من المشكلات ما يبدو عسيرة الحل، صعبة الفهم فى مجموعها، فإذا حللناها إلى عناصرها تبينا إمكان حلها، ولكن يجب أن يكون التركيب أو التأليف منطقيًا، فليس من الضرورى أن يتبع نفس الترتيب الأول، بل قد يكون الترتيب الجديد مقصودًا لذاته.

القاعدة الرابعة:

"ينبغى فى كل حالة أن أقوم بالإحصاءات التامة والمراجعات الكاملة بحيث أوقن أننى لم أغفل من جوانب المشكلة شيئًا".

---

[31] انظر، ديكارت، مقال عن المنهج، ص ص 95 - 98.



وتسمى هذه القاعدة بقاعدة الإحصاء **Enumeration** أو الاستقراء التام أو التحقيق، ويقصد بها الثقة فى أننا لم نغفل أى جزء من المشكلة، ويشير هنا ديكارت إلى أمراض الذاكرة، وأن الإنسان بطبعه مصاب بأمراض السهو والخطأ والنسيان.

ويقصد بها أيضًا ألا نستبقى شيئًا فى الذاكرة غير الأفكار الحدسية، بحيث يرتد كل عنصر بسيط إلى فكرة حدسية، ثم تؤلف بعد ذلك تلك العناصر المحللة تركيبة جديدة تقوم فى مجموعها على الوضوح والتميز فضلًا عن الاتساق المنطقى.

وخلاصة القول أن ديكارت لم يقصد بمنهجه هذا أن يكون منهجًا واحدًا يطبق على علم واحد بالذات كالرياضيات، بل أراده منهجًا عامًا يمكن تطبيقه على كافة العلوم. وإذا كان للعلوم الرياضية يقين لا يتزعزع، فإن هذا اليقين آت لا من مناهج الحساب التى تعتمد تلك العلوم عليها، بل من البداهة التامة، بداهة المعانى التى تصطنعها ومن الترتيب الذى يجرى عليه تسلسل تلك المعانى.

وحسبنا أن نراعى فى مباحثنا أمورًا ثلاثة مراعاة دقيقة، عندئذ يتسنى لنا أن نسبغ على أى علم يقينًا يعدل يقين العلوم الرياضية وهى:

أ - ألا نشتغل إلا بمعان واضحة متميزة أعنى بمعان مضمونها بديهى تام البداهة.

ب- أن نذهب دائمًا من المعانى إلى الأشياء، أى ألا ننسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكًا بدهيًا فى معانى تلك الأشياء.

ج- أن ترتب جميع أفكارنا ومعانينا وأن تنتظم فى نسق خاص، بحيث يكون كل معنى منها مسبوقًا بجميع المعانى التى يستند إليها من قبل.

مما سبق يمكن أن نقول مع ديكارت أن المنهج عبارة عن "جملة قواعد مؤكدة، تعصم مراعاتها ذهن الباحث (عقله) من الوقوع فى الخطأ، وتمكنه من بلوغ اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته، دون أن يستنفد قواه فى جهود ضائعة".

خامسًا: الشك الديكارتى

سرت روح النقد في عصر النهضة، وكانت مصاحبة لمختلف المظاهر خلالها، ويعد النقد أول خطوة نحو الشك، وقد أدى تناقض المذاهب وتعارض النظريات والآراء والأفكار إلى الشك في صحتها، مما جعل القرن السادس عشر يشهد موجة عارمة من الشك نتجه إلى هدم الأصول الثابتة والمبادئ المقررة، وكان من أبرز الشكاك في ذاك العصر مونتاني Montaigne (1533-1592).[32]

ولقد احتل مذهب الشك Scepticism مكانا هاما في الفلسفة الحديثة، إلا أن جذوره كانت تمتد منذ فجر تاريخ الفلسفة والعلم، ويختلف مفهوم الشك في اللغة اليونانية عنه في العصر الحديث، فقد كان يعني لدى اليونان البحث والتنقيب والتقصي أو الاختبار والاستطلاع، والشك بمعناه الصحيح يعد مبدأ أو قاعدة لكل تفلسف جاد، ثم تغير معناه حتى وصل إلى الشك التام أو المذهبي أو الارتيابي الذي ينكر صاحبه من خلاله إمكان المعرفة، أو غياب اليقين العلمي أو الديني.[33]

ولقد شك ديكارت في كل المعارف منذ نعومة أظفاره، بادئا بآراء الفلاسفة المدرسيين التي اطلع على أرائهم في مدرسة لافليش. ويؤكد ديكارت أن شكه كان شكا منهجيا من أجل الوصول إلى اليقين، لا شكا مذهبيا أو مطلقا مثل شك بيرون Pyrrhon (365 - 275 ق.م). وقد بدأه ديكارت بالشك في المعارف الحسية ثم في المعارف العقلية وأخيرا شك في كل شئ. وفي التأمل السادس من تأملات ديكارت يقول أنه كثيرا ما لاحظ أن الأبراج تبدو من بعيد مستديرة في حين أنها مربعة أو مسدسة الشكل عند اقترابنا منها، وأن التماثيل الضخمة فوق قمم الأبراج تبدو صغيرة، وكثير من الأمثلة الحية أمامنا مثل خطي السكة الحديد فإنهما يبدوان أنهما يلتقيان عند نهاية المرمى البصري فإذا اقتربنا وجدناهما متوازيين، وكذلك خط الأفق Horizon نرى انطباق السماء عند نهاية مرمى بصرنا إذا نظرنا إلى البحر. بل إن

---

(32) د. محمود حمدى زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، 1414هـ/ 1993م، ص 26

(33) نفس المصدر، ص ص 52 - 53.



الحواس الباطنة أيضًا خادعة، مثل الشعور بالألم قد يكون ألما كاذبًا كمن تقطع له ذراع أو تبتر له ساق فإنه يشعر بآلام بعد إجراء العمليات بفترات طويلة.

وذهب شك ديكارت إلى الشك فى قدرة العقل الاستدلالية فى البرهان، حقًا كان على ثقة من يقين العلوم الرياضية لأن معارفنا الرياضية بدهية ولكن الناس يخطأون فى استدلالاتهم الهندسية. وتوصل ديكارت من ذلك إلى وجود شيطان ماكر **Genius malignus** يؤثر فى فكرنا لدرجة الخداع حتى فى الحقائق والبدهيات.

وانظر كذلك الأحلام إننا حين نراها لا نشك فى صحتها وصدقها ولكن بمجرد أن نصحو ندرك أنها أضغاث أحلام، أو حتى رؤى، فلا تناقض من حيث المنطق بين اعتبارى عالم الحياة اليقظة حلمًا منسقًا طويلًا، واعتبارى عالم الأحلام واقعى لا وهم فيه.

ولكن ديكارت لاحظ أن شيئًا واحدًا نجا من شكه وهو وجوده هو ككائن يشك، وذات مفكرة، فلولم يكن موجود أو بمعنى أصح له أنكر وجوده لما استطاع أن يصل إلى شعوره بتجربة الشك، إن يقينى بأنى موجود من خلال حالات الشك يقينى بوجودى ككائن حقيقى، لا يستطيع الشيطان الماكر أن يشككنى فى ذاتى، وبهذا حقق ديكارت قضيته الشهيرة فى تاريخ الفكر الإنسانى، قضية الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود **Cogito ergo sum / Je pense donc je suis / I think therefore I am**.

"فأهم ما فى هذا المذهب هو طريقة الشك المنهجى. فهذه الطريقة، من حيث هى أسلوب إجرائى، تؤدى إلى الشك الشامل، كما حدث فيما بعد فى حالة هيوم. ولكن ما ينقذ ديكارت من النتائج الشكاكة هو أفكاره الواضحة والمتمايزة، التى يجدها فى نشاطه الذهنى الخاص. فلما كانت الأفكار العامة، من أمثال الامتداد والحركة، مستقلة عن الحواس، فإنها فى نظر ديكارت فطرية، ومثل هذه الصفات الأولية هى التى تولد معرفة بالمعنى الأصيل. أما الإدراك الحسى فينصب على الصفات الثانوية، كاللون والطعم واللمس وما شابه ذلك، غير أن هذه الصفات لا توجد حقيقة فى الأشياء. وفى



كتاب التأملات يقدم ديكارت المثل المشهور لقطعة الشمع ومظاهرها المتغيرة، لكي يضرب مثلاً يوضح هذه النقطة. أما الشئ الذى يظل على ما هو عليه طوال الوقت فهو الامتداد، وهو فكرة فطرية يعرفها العقل".(34)

ويتبين لنا من قضية ديكارت "الكوجيتو" أن وجود الإنسان فى ماهيته وجود فكرى، ويفهم ديكارت بالفكر المعنى الواسع الفضفاض، فهو لا يقصد به القدرة على البرهان فقط، أو الانتقال من معلوم إلى مجهول، وإنما قصد به كل العمليات العقلية التى يمكن للإنسان ممارستها، "فأنا أفكر" تعنى عند ديكارت أنا أحس، أنا أدرك، أنا أنفى، أنا أرغب، أنا أشك، أنا أعتقد ونحو ذلك.

وبهذا استخلص ديكارت من قضية "الكوجيتو" (أنا أفكر إذن أنا موجود) ماهية النفس، وقال: قد كان ينقصنى علامة أستبين بها الحق. ولكن ها أنذا مالك لحكم لا سبيل إلى الشك فيه، يكفينى أن أبحث ما هى خصائص هذا الحكم التى تضمن لى أنه حق. لكى أكون مالكا لقاعدة عامة أميز بها الحق من الباطل. تزود ديكارت بهذه القاعدة فشرع فى البرهنة على وجود الله ثم وجود الأشياء المادية.(35)

لقد أفضى بديكارت سير المنهج إلى الشك فى شهادة الحس، وفى الذاكرة، وفى أفكاره العادية، وفى العالم الخارجى، بل وحتى فى صحة الرياضيات التى كان يثق بها حتى أن الباطل لا يأتيها من بين يديها ولا من خلفها، أصبحت محط شكه، ولكنه وجد فى نهاية المطاف فى هذا المحيط الشكى، قاعدة يمكنه التمسك بها لإعادة بناء العالم الذى قوض الشك دعائمه، وهذا الشئ هو عدم شكه فى وجوده الخاص، وفى الرياضيات،

---

(34) برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثانى (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ترجمة د فؤاد زكريا، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، العدد 72 من سلسلة عالم المعرفة، الكويت، صفر/ ربيع أول 1404هـ. ستمبر 1983م، ص 72.

(35) إميل بوترو، فلسفة كنط، ترجمة د عثمان أمين، الهيئة المصرية العامه للكتاب، القاهرة، 1972، ص ص 40-41



وإلا سار إلى نهاية الطريق فغرق فى بحر الشك المطلق، لابد من وجود حقيقة واحدة، نواة واحدة منها تتولد ثقته فى العالم.[36]

وفى نهاية الأمر تحول الكوجيتو الديكارتى، أى تحولت محاولة اثبات وجود الذات المفكرة إلى دوبيتو **Dubito Ergo sum** "أنا أشك فأنا موجود"، فقوله "أنا أشك" يتضمن فى الحال أنه موجود، وإلا لاستحال الشك وهدم المعبد على من فيه. "فالكوجيتو إذن هو الدعامة الأولى للمعرفة عند ديكارت وهو سندها اليقينى الذى ييسر للفكر متابعة الكشف عن حقيقة الوجودين الإلهى والخارجى".[37]

مما سبق يتضح أن الحقيقة التى توصل إليها ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود " هى من الوضوح والتميز واليقين بحيث لا يمكن أن يتخذ هذه القضية الصادقة بذاتها المبدأ للفلسفة. فوجود النفس لا يمكن أن يكون موضوعًا للشك لأنه شرط للشك ذاته.[38]

وأخيرًا، تتضمن قضية الكوجيتو اعتقاد ديكارت وتحمسه للنظرية الثنائية **Dualism** بين العقل والجسم، أى أنه يرى الإنسان مركبًا من عنصرين منفصلين كل الانفصال، العقل ماهيته الفكر والجسم ماهيته الامتداد، ولا توجد خاصية لأحدهما فى الآخر.

ومشكلة ثنائية العقل والجسم (البدن) والعلاقة بينهما، مشكلة قديمة، بل إنها تمثل قدم الفكر الإنسانى كله، ولم يوفق الفلاسفة والعلماء فى حلها على الرغم من تقدم النظريات والعلوم التى تدرس "الجسم" مثل البيولوجيا (علم الأحياء) والفزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) والتشريح **Anatomy**، وما يتصل بها من علوم الطب والصيدلة، وكذلك تقدم العلوم التى تدرس "النفس" مثل علم النفس وعلم الروح.

---

[36] د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الرابع، ص 60

[37] نفس المصدر، ص 61.

[38] انظر. **Gibson B., The philosophy of Descartes, London, 1932, P. 83.** ***

د كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 68

ولقد أثار ديكارت فكرة عدم وجود علاقات منطقية تربط بين ما هو عقلى، وما هو جسمى أو مادى طبيعى، إلا أن الوقائع التجريبية تثبت وجود مثل هذه الروابط والعلاقات[39] ، وقد خدم ديكارت الميتافيزيقا بهذا الفصل التام بينهما، كما قضى على بقايا المذهب المادى وأسس سيكولوجيا (علم النفس) المستقبل على أصول روحية. [40]

وإذا سألنا ديكارت كيف يعرف الإنسان، هل بالعقل أم بالجسم؟ نجد لديه الإدراك – أيًا كان نوعه – لايتم فى اعتقاد ديكارت بدون العقل الإنسانى بما يحتوى من أفكار واضحة متمايزة، ويؤكد على مثل هذه الحقائق فى كتابه "انفعالات النفس" فيقول:

"تعلم النفس بالعقل، ويعلم الجسم بالعقل كذلك، ولكنه يعلم أحسن بكثير بالعقل تعاونه المخيلة، أما اتحاد النفس والجسم، فلا يعلم إلا علمًا غامضًا بالعقل والمخيلة، ويعلم علمًا واضحًا بالحواس، وهوأمر محسوس لا يشك فيه عامة الناس، ويستطيع الفلاسفة أن يدركوه إذا هم كفوا عن التعقل والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة والأحاديث الجارية.[41]

ويذكر ديكارت نفسه أنه وصل إلى الكوجيتو بحدس أى بادراك مباشر، وجعل الكوجيتو معيارًا نقيس به الوجود الواضح المتمايز والأفكار الحدسية، ومن ثم يرى أن الكوجيتو فكرة صادقة صدقًا مطلقًا، ويسميه ديكارت "اليقين الأول".

ملاحظات على الكوجيتو الديكارتى

1- "أنا أفكر" قضية تجريبية وما دامت تجريبية فلا ضرورة لها من حيث المنطق على أساس أن كل ما هو تجريبى يمكن تصور نقيضه، فيمكن تصور أن العالم لا يحوى أيًا من بنى آدم كما كان الحال قبل خلق الناس

[39] Shaffer, Jerome, Mind-Body problem, in Encyclopedia of philosophy, p.336.

[40] د عثمان أمين، ديكارت، ص 156.

وأيضاً للمؤلف مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص ص85 - 86

[41] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، الجزء 37، الفقرة (ح)، ص 81



على الرغم من وجود غيره من الكائنات، ويمكن تصور أنه كان يوجد إنسان ولكنه كان غير مفكر. أى أن القضية التجريبية خاصة فريدة لا توجد فى أى قضية تجريبية أخرى. فى أى قضية تجريبية نجد أن نقيضها ممكن ومقبول عقلًا وتصورًا وجدلًا ويكون لها معنى، أما فى القضية التجريبية "أنا لا أفكر" نجد أن لا معنى لها، ذلك لأن "أنا لا أفكر" تنكر ذاتها لأن من يقول "أنا لا أفكر" إنما يقول ذلك وهو يقرر شيئًا وتقرير شئ ما يتضمن التفكير.

2- على الرغم من أن القضية "أنا أفكر" قضية تجريبية فإن القضية "أنا أفكر إذن أنا موجود" قضية تحليلية، ونعنى بقضية تحليلية أنها قضية (الكوجيتو) لم تضف جديدًا إلى القضية التجريبية الأولى؛ لأن قضية عن وجودى متضمنة أصلًا فى قضية عن تفكيرى. فإذا قلت لك، أنا الآن أفكر "فإن هذه القضية تتضمن أنى أيضًا موجود، فما لا وجود له لا يوصف بأنه مفكر أو غير مفكر. فإذا كان أمامى كتاب وأشرت إليه بسبابتى قائلًا: "هذا الكتاب موجود" فإن هذه العبارة ليست قضية وإنما هى جزء من قضية لأنها تحتوى موضوعًا **subject** فقط، ومازال يعوزها المحمول **Object**.

فإذا قلت أن "هذا الكتاب جيد" أو جديد أو غالى الثمن، أصبحت قضية منطقية لأنها تحتوى على موضوع ومحمول. وبناءً عليه فقضية أنا أفكر إذن أنا موجود قضية تحليلية.

3- إذا كانت قضية الكوجيتو قضية تحليلية فهى قضية ضرورية وصادقة صدقًا مطلقًا وحدسية أيضًا، ومن ثم فليس صحيحًا التهم التى وجهها كل من جاسندى **Gassendi** وأرنو **Arnault** من أن قضية الكوجيتو ليست حدسًا وإنما هى استدلال قياسى اضمرت مقدمته الكبرى وهى "كل مفكر موجود".

4- زعم ديكارت أنه وصل إلى وجود الله تعالى ومن ثم وجود العالم الخارجى من قضية الكوجيتو وحدها، ولكن هذا الزعم زعم باطل ولا أساس له، لأن الكوجيتو – كما قلت – قضية تحليلية وبالتالى فهى قضية



صورية بحتة ومن ثم فهى فارغة من أى مضمون تجريبى مثلها فى ذلك كمثل قضايا المنطق والرياضة، لكن ما هو صورى بحت لا يمكن أن يكون دعامة قوية لأى قضية إخبارية أى تركيبية.

5- وهناك نقد آخر يرى إميل بوترو أن البعض وجهه خطأ إلى ديكارت وصاغه فى السؤال الآتى:

كيف انتقل ديكارت من الظاهرة إلى الجوهر. وهل سار ديكارت من اللامتجانس إلى المتجانس؟ كلا، إن الكوجيتو Cogito (أنا أفكر) "ماهية" معطاة لنا، وكلمة Sum(أنا موجود) هى "الجوهرية"، أى القدرة على حمل المحمولات، وبعبارة أخرى فإنه لا يحتاج من أجل وجوده إلا إلى ذاته وبمعرفة الله تعالى، هذا إذا كان الأمر يتعلق بجواهر محدودة. فالماهية والجوهرية كلاهما أشياء وأشياء مترابطة. وقد أكد ديكارت الصلة بينهما لأن الحدين مجتمعان مباشرة فى نظر الحدس الفعل، ولأن تصورهما موضوع فعل واحد من أفعال الذهن.(42)

سادسًا: نظرية ديكارت فى الأفكار الفطرية

أثبت ديكارت أن النفس جوهر مفكر كل ما فيها وعى وتفكير، فإذا نظرنا فى التأمل الثالث من تأملات ديكارت وجدناه يقسم أفكار النفس إلى أنواع ثلاثة، هذه الأنواع هى:

1- الأفكار الإتفاقية أو الخارجية أو العارضة idées adventices (*) ويقصد بها الأفكار الحسية أو ما ينطبع فى عقولنا حين ندرك الأشياء المادية الخارجية بالحواس الخمس، ومن أمثلتها اللون والطعم والرائحة والذوق، تلك الأفكار التى سيطلق عليها جون لوك فيما بعد اسم الصفات الثانوية. واعتقد ديكارت أن هذا النوع من الأفكار لا قيمة له فى بناء صرح معرفى دقيق وموضوعى لأن مصدرها الخبرة الحسية

(42) إميل بوترو، فلسفة كنط، ص 150.

(*) بالانجليزية Adventitous ideas



والحواس كما رأينا – خادعة مضللة ولا تصلح وسيلة لمعرفة دقيقة، بالإضافة إلى أن يقين المعرفة يصبح مرهوناً بوجود العالم الخارجي.

2- الأفكار الخيالية أو المصطنعة idées factices (*) ويقصد بها تلك الأفكار التى نصل إليها بفعل المخيلة، ويكونها الخيال على أساس الأفكار الخارجية السابق ذكرها فى الفقرة السابقة بتركيب مبتكر يجمع بعضها إلى البعض الآخر، وتعتمد على خيال الإنسان وقدرته على إيجاد أفكار لا وجود لها فى الواقع رغم أن عناصرها موجودة فى الواقع ومن أمثلتها فكرتى عن حصان مجنح يطير بدلا من أن يعدو، أو فكرتى عن حيوان له وجه إنسان وجسم أسد كأبى الهول بجوار أهرام الجيزة، أو فكرتى عن كائنات تسكن الكواكب الأخرى لها شكل الإنسان والحيوان معا وفكرتى عن رجل أخضر، ولا يقيم ديكارت وزنا لهذا النوع من الأفكار الذى يعتمد على المخيلة ومن ثم على الحواس أو على كليهما خيال وحواس وكلاهما لا قيمة له فى مجال المعرفة الحقة، كما أنها تدعى ضمنا وجود عالم خارجى لا يمكن تسويغه أو تبريره.

3- الأفكار الفطرية idées innées (*) التى نتعرف عليها بمجرد النظر فى طبيعتها، مثل أفكارنا عن الشئ والوجود والنفس والحقيقة والامتداد وعن الله أولا وأخيرا. وهذا النوع من الأفكار هو أساس المعرفة الموضوعية الدقيقة التى تدرك أيضا الكوجيتو وأن النفس جوهر ماهيتها الفكر، وأن المادة جوهر ماهيتها الامتداد، بالاضافة إلى أفكارنا عن الحقائق الرياضية والمنطقية.

ولقد حدد ديكارت نفسه معنيان متمايزان لهذا النوع هما:

أ – يقول ديكارت فى بعض المواضع من كتبه أن الفكرة الفطريةهى التى يزود بها الطفل عند ولادته، ومصدرها الله تعالى.. الخالق.. البارئ.. المصور، وتتميز تلك الأفكار بأنها حدسية وبدهية، لا يتطرق إليها الشك وليست موضوعا لبرهان.

(*) بالانجليزية Factitious ideas

(*) innate ideas

ب- يذكر ديكارت فى مواضع أخرى من كتبه أن الفكرة الفطرية لا توجد فى عقل الطفل المولود بالفعل وإنما هى مجرد ميـل أو استعداد طبيعى للحصول على الأفكار حين يكبر وتنمو قواه الإدراكية وملكاته العقلية. ومع أن هذه الأفكار غير مشتقة من الخبرة الحسية إلا أن تلك الخبرة تثيرها وتكشف عن مكنونها, وبمعنى آخر الفكرة الفطرية موجودة فى عقل الطفل بالقوة لا بالفعل (بلغة أرسطو) فضلًا عن أنها فكرة مستقلة عن التجربة، وتصبح - كما قلت - مجرد استعداد فى الإنسان يساعده على المعرفة والوصول به إلى اليقين.

ولكن إذا نظرنافى معان الأفكار الفطرية، نجد أنه يمكننا الاعتراض على المعنى الأول، فالطفل يولد وليس فى عقله أفكار فطرية أو مكتسبة، بل إن الطفل يقضى حينًا من الدهر حتى يدرك العالم الخارجى شيئًا فشيئًا، كما تمر به السنون لكى يدرك نفسه مستقلا عن ذلك العالم.

أما المعنى الثانى للأفكار الفطرية والقائل بأنها مجرد استعداد طبيعى فى حالة ركود أو كمون أو بيات لا يكشف عن نفسه إلا عند النضج وتلقى الخبرات من العالم الخارجى، والتعلم والاحتكاك، فهذا المعنى للأفكار الفطرية أكثر قبولا من المعنى الأول.

فإذا كان لدينا هذا الكم من الأفكار وأنواعها وتنوعها فلماذا إذن يخطئ الإنسان فى مجال المعرفة؟

يرى ديكارت أن الإنسان يخطئ بسبب إرادته فلا تؤخذ فكرة سواء كانت صادقة أم كاذبة بدون أن يكون هناك ما يؤكدها ويسوغ لنا سبب صدقها أو سبب كذبها، ويأتى هذا التأكيد من كونها قضية حدسية وبدهية وفى نفس الوقت واضحة ومتميزة، فإذا أتبعنا هذه "الشروط" التى وضعها ديكارت بأن الأفكار حدسية وبدهية، واضحة ومتمايزة ما كان للإنسان أن يقع فى الخطأ، فإذا جوبه بأفكار عاطفية أو أفكار تعصبية، فعلى الإرادة ألا تأخذ بها وترفضها تمامًا.[43]

[43] د محيب بلدى، ديكارت، ص ص 105- 108.
وانظر أيضا:

* Wright. W., A History of Modern philosophy, pp. 73-74.



كذلك يجئ الخطأ من العجلة واندفاع الإرادة قبل أن تستضئ بنور العقل، لأن الإرادة الإنسانية "لا متناهية" تميل بطبيعتها إلى مجاوزة حدود المعرفة الواضحة المتميزة، بينما العقل (الذهن) متناه إلا أن لديه القدرة متى اتبع القواعد الموضوعة على التمييز بين الحق والباطل.

والحرية فى الاختيار هى سبب خطأ الإنسان، ولا يمكن الوقاية من الخطأ إلا باستعمال الإرادة التى منحها له استخدامًا مثاليًا حسنًا، وأن يترو فلا يتعجل فى إصدار الأحكام خاصة فى الأمور التى تتسم بالغموض، وتتصف بالالتباس.

سابعًا: أدلة ديكارت على وجود الله

لقد اتبع ديكارت نظامًا جديدًا جديرًا بالملاحظة، فلقد لاحظنا جميعًا أن الفلاسفة واللاهوتيين قبل ديكارت وربما من أتوا بعده أيضا يبادرون بعد إثبات الفكر.. أى اثبات الذات المفكرة ووجود النفس. يبادرون إلى اثبات وجود العالم الخارجى المادى لكى يصعدوا بعد ذلك إلى السماء لإثبات وجود الله أو تقديم أدلة على أنه موجود، وذلك بافتراض وجود صانع لهذا العالم، أو عن طريق افتراض ضرورة تفسر نظامه البديع والتدبير المحكم، ولكن ديكارت لم يرد أن يعرف وجود الله ولا يعرف شيئًا عن أدلة وجوده عن طريق العالم، بل فضل معرفة وجود العالم عن طريق الله تعالى، فلم يستخدم الأرض للصعود منها إلى السماء بل استخدم السماء للنزول منها إلى الأرض، ولم يطلب من الدنيا (العالم الخارجى) أن تضمن له وجود الله تعالى، وإنما طلب من الله تعالى أن يضمن له وجود الدنيا (العالم الخارجى).[44]

وفى مجال أدلة ديكارت على وجود الله تعالى اعتمد على قاعدة ثابتة، هى مبدأ الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود) وبهذا يثبت وجود الذات المفكرة التى تقوم على الحدس المحض وليست نتيجة استدلال أو قياس،

= ديكارت، تأملات فى الفلسفة الأولى، التأمل الثالث، ص ص 178-181 من الترجمة العربية.

[44] د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، ص 116.



ومهما فعل الشيطان الماكر فلن يستطيع اختراق جدار الثقة من يقيني بأني موجود حين أفكر.(45)

1- البرهان الأول: الدليل الأنطولوجي (الوجودي)

يمكن صياغته على النحو التالي: إنني قادر أن أتصور بغير أدنى شك، كائنًا كاملًا، وجوهرًا لا متناهيًا **infinite** أزليًا، **eternal**، ثابتًا **immutable** ، مستقلًا **independent**، لديه المعرفة والقدرة الكاملتان الكليتان **all-knowing, all powerful**، خلقني وخلق سائر الأشياء. (46)

ويذكر ديكارت في هذا البرهان أن أول ما يتبدى لنفسه إذا رجع إليها ونظر فيها هو نقصه، فهو يعرف أنه يشك، والشك نقص، فضلًا عن وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهي، ويتبين أن ديكارت لا يستطيع أن يوجد في نفسه هذه الفكرة، فكرة الكائن الكامل اللامتناهي، والعلة التي تؤثر لابد أن يكون لها من الحقيقة مقدار ما لمعلولها على الأقل، وبما أن حقيقة ديكارت (والإنسان بصفة عامة) محدودة متناهية ناقصة، فيلزم من كل ذلك أن فكرة الكائن الكامل اللامتناهي الثابت العليم لست أنا مصدرها، إذن فلابد من وجود مثل هذا الكائن الذي وهب الإنسان مثل هذه الفكرة الحدسية.. ألا وهو الله تعالى.. والله تعالى منزه عن الخداع لأن الخداع نقص، إذن فلابد أن يكون الله تعالى صادقًا صدقًا لا متناهيًا قادرًا على دفع أفعال "الشيطان الماكر الخبيث"(47)

ويسمي ديكارت هذا الدليل الانطولوجي **Ontological proof**.(*) وتعريف الكامل هو الكائن الحاصل على كل الكمالات، وفكرة الكائن الكامل تحوي ما أتصوره من كمالات، وهي - كما ذكرت الآن - الله تعالى. ولا

---

(45) د. علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، ص 76.

(46) **Fuller, A History of philosophy, p. 61.**

(47) انظر: * ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الخامس، ص 212

** د. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، ص ص 76 - 79.

*** د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، ص ص 117- 118

(*) باللغة الفرنسية **preuve ontologique**

يوصف العدم بأنه كمال ولا يوصف الوجود بالقوة كمالاً، الوجود بالفعل هو الكمال، كما يسمى أيضًا بالدليل السببى أو دليل من نقص النفس.

ويضع البعض هذا البرهان الديكارتى على وجود الله في صورة قياسية، لم ترد على ذهن ديكارت، على النحو التالى:

الله بحكم تعريفه – حاصل على كل الكمالات الممكنة.

لكن الوجود أحد الكمالات

.: لابد أن يكون الله موجودًا

ويمكن إيجاز البرهان الأول على النحو التالى:

"فكر (ديكارت) فى شكوكه واستنتج منها أنه ليس تام الكمال، لأن المعرفة شئ أكمل من الشك ما دام الشك قصورًا عن إدراك الحقيقة، ولكن معرفته أنه ليس تام الكمال تفيد تفكيره فى شئ تام الكمال، وإذن فهو يريد أن يعرف أنى جاءه هذا التفكير. هنا يستعين ديكارت بمبدأ العلية ويقول إن علة تفكيره فى شئ أكمل منه يجب – أن تكون موجودة، ثانيًا – أن يكون فيها من الكمال أكثر مما فى المعلول(*). وإذن يستحيل أن تكون الصورة الذهنية للكمال التام مستمدة من العدم، كما يستحيل أن تكون مستمدة من نفسه، وإذن لابد أن تكون قد ألقيت إليه بواسطة كائن طبيعته أكثر كمالاً، بل ولها من ذاتها كل الكمالات، هذا الكائن هو الله".[48]

البرهان الثانى: دليل من شك النفس (الشخص)

وهو دليل مأخوذ من الدليل الأول مؤداه أنه موجود غير تام الكمال، ناقص، وهو بالتالى ليس الكائن الوحيد فى الوجود، إذ لابد لوجوده من علة، والعلة لابد أن تكون مكافئة على الأقل للمعلول إن لم تكن أكثر منه فضلاً وكيفًا، وديكارت لو كان علة وجود نفسه، لكان يستطيع أن يحصل من نفسه لنفسه على كل ما يعرف أنه ينقصه من الكمالات، لأن الكمال **perfection**

(*) يقترب هذا القول والمعنى من قول السهروردى "المعلول لا يكون أشرف من العلة" اقتبسه الأستاذ هرتن **Horten** فى كتابه **Die spekulative u. positive theologie das Islam** "التصور الإيجابى للدين الإسلامى"، ليبزج **1912**، ص **183**.

[48] محمود محمد الخضيرى، فى كتاب ديكارت "مقال عن المنهج"، ص **89**.

ليس إلا محمولًا من محمولات الوجود، والذى يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال. وإذن تكون علة وجوده ذاتًا لها كل ما يتصور من الكمالات وهذه هي ذات الله تعالى.(49)

ويشير هذا الدليل الثانى نظرية معروفة فى الخلق المتجدد خلال الزمان وهى نظرية أشار إليها الأشاعرة واستخدموها فى التدليل على أن العلية الإلهية قد وسعت كل شئ، وذهبوا إلى أن هذه العلة هى الأثر المباشر فى خلق جزئيات الوجود وحتى فى تفصيلات الفعل الإنسانى، فقسموا الزمان إلى لحظات أو آنات، وكذلك فعلوا فى الملاء والخلاء فقسموها إلى ذرات.(50)

البرهان الثالث: دليل مأخوذ من الهندسة ويسمى أيضًا الوجودى

سمى هذا الدليل بالدليل الأنطولوجى لأن ديكارت يحاول فيه أن ينتقل من الفكر إلى الوجود، وكذلك سمى دليل من الهندسة لأن ديكارت حاول أن يستخلص وجود الله تعالى من فكرة الله تعالى ذاتها على نحو ما نستخلص صفات المثلث أو تعريفه. فكما أن فكرتنا عن المثلث تستتبع أن تكون زواياه الداخلية مساوية لقائمتين (180 درجة)، كذلك فإن فكرتنا عن الله باعتباره كائنًا كاملًا متناهيًا تستلزم وجوده بالضرورة. ففكرة الوجود متضمنة فى فكرتنا عن الكائن الكامل على نحو ما تكون زوايا المثلث قائمتين متضمنة فى تعريف المثلث.(51)

نقد أدلة ديكارت على وجود الله

---

(49) نفس المصدر، ص ص 89-90.

وأيضاً، **Wright, w., A History of modern philosophy, p. 77**

(50) د محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 64

(51) د كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص ص 77 - 78، وأيضا فى مقال عن المنهج، ص 23 من الترجمة الإنجليزية.

بعد أن قدّم ديكارت أدلته على وجود الله تعالى، شعر بنوع من الارتياح والرضا النفسى، فقد استطاع أن يستنتج نتائج هامة تخدم نسقه الفلسفى إلى أبعد الحدود. فطالما أن الله تعالى موجود وأنه كائن كامل لا متناه.. كمالا ولا تناهيًا مطلقين، فلا يمكن أن يتصف الله تعالى بالخداع، وهو الذى منح الناس نور العقل الطبيعى، الذى استفاد من وضوح الأفكار وتميزها، وبالتالى فقد منح عقل الإنسان المعرفة وهو مصدرها وضامنها. وبدون الله تعالى فلا شئ من ذلك على الاطلاق. أما خطأ الإنسان فمرده إلى الإرادة من ناحية، وإلى خداع الإنسان لنفسه من ناحية أخرى، فضلًا عن اتباع الإنسان للهوى.. والعواطف. والتعالى.. والتعصب.. واضطراب الأفكار الذى يجعلنا نقبلها دون تمحيص أو ضمان عقلى. إذن قدّم الله تعالى لنا مصدر معرفة آمن يتمثل فى قوانا العقلية والإدراكية التى تتمثل بدورها فى الحدس والبرهان.[52]

وعلى الرغم من سعى ديكارت المخلص لتقديم أدلة على وجود الله تعالى إلا أن هناك بعض أوجه النقد التى يمكن توجيهها إليه، وتتمثل فى النقاط الآتية:

1- من أدرانا أن لدينا هذه الفكرة عن كائن كامل لا متناه.
2- من أدرانا أيضًا أنها فكرة عامة: بمعنى أنها موجودة عند جميع الناس، ونحن نرى أناسًا لا يشعرون بها، وكيف نفسر ظاهرة الإلحاد **atheism** فى العالم.
3- ما يقال عن فكرة الكامل يقال عن فكرة العلية **Causality** بمعنى أنه يمكن إنكار فكرة العلية دون الوقوع فى التناقض، فليس قانون العلية قانونًا منطقيًا.
4- إن الكائن المتناهى لا يستطيع أن يحصل على فكرة عن كائن لا متناه، لأن اللامتناهى يكون فوق قدراته العقلية، والإنسان كائن متناه؛ أى محدود بقدرات معينة معرض لأوجه النقص المختلفة.
5- ليس صحيحًا أن الوجود أحد الكمالات لأن القضية التى محمولها كلمة وجود ليست قضية. فالقضيتان: الله موجود، وهذه المنضدة موجودة

[52] **Fuller, A History of philosophy, pp. 61-62.**



عبارة عن موضوع فقط ينتظر محمولا فالوجود لم يضف شيئًا للموضوع.

6- إذا نظرنا فى كتاب ديكارت "التأملات فى الفلسفة الأولى" نجد أنه برهن فيه بالأدلة الواضحة على وجود الله تعالى وخلود النفس، فإذا دققنا النظر وجدنا أوجه تشابه دقيقة بين براهين ديكارت على وجود الله وبراهين القديس أوغسطين بصفة عامة، وبراهين القديس أنسلم بصفة خاصة. مما يدل على أن ديكارت تأثر بفلاسفة القرون الوسطى وأخذ عنهم على الرغم من هجومه عليهم، ولكنه لم يشر إلى هذا الاقتباس.[53]

7- يرى جيلسون أن مذهب ديكارت الفلسفى يقوم بأسره على أساس فكرة إله قادر على كل شئ، خلق جميع الحقائق الأبدية بما فيها حقائق الرياضة، كما خلق العالم كله من العدم Nihilo، ويحفظه بفعل من أفعال الخلق المتصل، وهو فعل ضرورى لبناء الكون إذ لولاه لسقطت جميع الأشياء من جديد فى هوة العدم. وهذه الفكرة وردت لدى الأشاعرة حيث يقولون: "إن الله هو علة هذا الموجود فى الماضى ثم هو الذى يخلقه فى الآن الحاضر، وسيخلقه فى الآن المستقبل حينما يمضى الحاضر ويقبل المستقبل. فالله يخلق خلقًا جديدًا فى الحاضر وفى المستقبل، أى أن هنالك خلقًا كاملاً جديداً فى كل لحظة زمنية. هذا الوجود الضخم العظيم يخلقه الله كله فى كل آن زمانى خلقًا جديدًا خلقًا من بعد خلق.[54]

ولكن ديكارت لم يشر إلى اقتباسه لهذه الأفكار من الأشاعرة كما لم يشر إلى أجزاء أخرى هامة من نسقه الفلسفى اقتبسه أو قام بالسطو عليه من الغزالى كما سنتبين فى نهاية البحث.

8- كتب جاسندى الاعتراض التالى على أدلة ديكارت:

"إنك تسلم بأن الصورة الذهنية الواضحة المتميزة حقيقية، لأن الله موجود، ولأنه خالق هذه الصورة وهو ليس خادعًا، وأنت تسلم من جهة أخرى أن الله موجود وبأنه خالق حق لأنك حاصل على صورة ذهنية له متمايزة واضحة. إن الدور واضح".

---

[53] إيتان جيلسون، روح الفلسفة فى العصر الوسيط، ص 33

[54] د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 64. وايتان جليسون، روح الفلسفة، ص 34

وقد رد الفيلسوف على كل المعترضين بما لا يتعدى المعنى التالى "ثم إننى بينت بوضوح لا بأس به فى ردودى على الاعتراضات الثانية، إننى لم أقع فى الخطأ المسمي بالدور، عندما قلت إننا لسنا على ثقة من أن الأشياء التى نتصورها تصورا شديد الوضوح والتمايز هى جميعا حقيقة إلا لأن الله كائن أو موجود، وأننا لسنا متأكدين من أن الله كائن أو موجود إلا لأننا نتصور ذلك بوضوح وتمايز شديدين، وذلك بتمييزه بين الأشياء التى نتصورها فى الواقع تصورا واضحًا جدًا وبين الأشياء التى نتذكر أننا تصورناها فيما سبق بوضوح شديد ذلك لأنه، أولا، نحن على ثقة من أن الله موجود لأننا نوجه انتباهنا إلى الحجج التىتثبت لنا وجوده. ولكن يكفى بعد ذلك أن نتذكر أننا تصورنا شيئًا تصورا واضحًا لنكون على ثقة من أنه حقيقى، وهذا لا يكون كافيًا إذا لم نعرف أن الله موجود، وأنه لا يمكن أن يكون خادعًا".[55]

ثامنا: الدور الديكارتى

الدور هو أن تثبت قضية ما معتمدًا فى ذلك على قضية ثانية، ثم تعود فتثبت هذه القضية معتمدًا فى ذلك على القضية الأولى، والاعتراض المشهور باسم الدور الديكارتى يتلخص فى أن ديكارت أثبت من جهة وجود الله أستنادا إلى أن لدينا عنه فكرة فطرية، وأثبت من جهة أخرى أن الأفكار الفطرية مصدرها الوحيد هو الله تعالى، وبعبارة أخرى استخدم ديكارت سلطان الفكرة الفطرية لإثبات وجود الله تعالى، ثم استخدم وجود الله تعالى وصدقه لإثبات أن لدينا أفكارا فطرية.

وهذا الاعتراض بالدور **vicious circle** أثاره جاسندى بقوله: "إنك تذهب إلى أن الفكرة الواضحة المتميزة حقيقة لأن الله موجود، ولأنه خالق تلك الفكرة، لكنك تقول من جهة أخرى أن الله موجود لأنه خالق ولأن لديك عنه فكرة فطرية واضحة متمايزة، فالدور واضح لا يخفى على أحد".

---

[55] محمود محمد الخضيرى، مقال عن المهج، ص 91 (الاعتراضات الخامسة 12- الردود على الاعتراضات الرابعة 12.

وقد أجاب عليه ديكارت بقوله إن هناك نوعان من اليقين، يقين البدهيات ولا تستطيع الشك فيه، ويقين العلم الذى هو نتائج استدلالات وبراهين.

النوع الأول لسنا فى حاجة إلى الضمان الإلهى، أما الثانى فإننا محتاجين فيه للضمان الإلهى، ومعنى ذلك أن الحقائق ليست محتاجة للصدق الإلهى، أما الاستدلالات العلمية فهى فى حاجة إليه.

هذا الرد أوقع ديكارت فى إشكالات جديدة ولم يجب على الاعتراض الأصلى. كما أنه أوقع نفسه فى التناقض عندما ذكر أن البدهيات ليست محتاجة إلى الصدق الإلهى، بينما كان قد قال من قبل إن الله هو الذى خلق البدهيات والماهيات ومن ثم يتضمن رده أيضًا أن الله ليس خالق كل شئ وهذا الرد لم يرده ديكارت لأنه يؤمن بالله تعالى خالق كل شئ.

تاسعًا: صفات الله تعالى عند ديكارت

بعد أن انتهى ديكارت من اثبات اليقين الثانى وهو أدلته على وجود الله تعالى وبعد أن قام بالرد على جاسندى وانطوان أرنو **Antoine Arnauld** وهما أهم من أثار الاعتراضات على أدلة ديكارت على وجود الله تعالى، أثار مسألة صفات الله تعالى وكان أولها أنه حاصل على كل أنواع الكمالات، ثم يعدد الصفات الإلهية الأخرى فيقول عنه أنه الخالق المبدع للكون، فالكون عند ديكارت ليس قديمًا كما قال بذلك أرسطو، والكون ليس فيضًا كما قال أفلوطين وإنما الكون مخلوق من الله خلقه من عدم أى من لا شئ، كما يقول التصور الإسلامى تمامًا.

وتتضمن فكرة خلق الله للعالم عند ديكارت أن هنالك فرق بيّن بين الله تعالى والعالم، أو بين الخالق والمخلوقات، فهما وجودان متمايزان. وحين نقول أن العالم قديم فإننا لا نتبين هذه التفرقة بوضوح، وحين نقول أن العالم فيض أى أنه صدر عن الله تعالى فإنا نقول بمذهب وحدة الوجود الذى يعنى أن الله تعالى والعالم شيئًا واحدًا، وبذلك تنعدم التفرقة بينهما.

إذن يرفض ديكارت القول بقدم العالم ونظرية الفيض أو الصدور.

من صفات الله تعالى كذلك أنه الواحد والمستقل بذاته له القدرة المطلقة والعلم المطلق وهو الأزلى، ومصدر كل حقيقة. ويضيف ديكارت أن الله تعالى خالق الماهيات، فعلى سبيل المثال الماهيات عند أفلاطون هى ما سمّاها بالمثل Ideals، والمثل ليست مخلوقة لكنها قديمة، كأن الله تعالى عند أفلاطون ليس خالقًا للمثل بل هى موجودة معه، بل إن الله تعالى هو أحدها لكنه أعلاها، وبذلك يخالف أفلاطون التصور الإسلامى على الرغم من نعته بالفيلسوف الإلهى.

والصور Forms عند أرسطو قديمة أيضًا، والله تعالى لم يخلقها (فالله عند أرسطو لم يخلق شيئًا). ومن جهة أخرى ترى نظريات وفلاسفة الفلسفة المعاصرة أن الماهيات الرياضية وهى الحقائق الرياضية، هى القضايا الأساسية التى نعمل على أساسها فى مجال الرياضيات، وهى ليست من خلق أحد، ولا هى من خلق الله تعالى لأنها ثابتة كثباته، ولو كانت مخلوقة لكانت عرضة للتغير إلا أن حقائق الرياضيات لا تتغير لأنها لو تغيرت لوقعنا فى التناقض.

إذن ليست الحقائق الرياضية من خلق الله تعالى.

يذكر ديكارت فى كتبه الفلسفية أن الله تعالى خالق الماهيات والحقائق الضرورية وهو مصدرها الأول بل هو مبدأها، ولكن ثار اعتراض على ما ذكره ديكارت مؤداه بأن الله إذا كان هو خالق للماهيات فإن هذا الخلق يعرّضها للتغير، فرد ديكارت بقوله: لا ضرورة عند الله تعالى، أى أن الله تعالى لا يخضع لقانون ولا حتى ما نسميه قانون التناقض، كان من الممكن أن يقضى الله تعالى بأن يكون حقائق الرياضة والمنطق على غير ما هى عليه، ولكنه قضى بأن تكون كما نعرفها الآن.

والله تعالى ثابت مما يجعل الحقائق والماهيات ثابتة بثباته. ولا يطعن فى ثباتها ولا فى صدقها، ولا يجرى التناقض على الله تعالى لأنه من الممكن



أن يخلق الله تعالى ما يكون متناقضًا بالنسبة لنـــا، فـــهل يخلـــق الله تعـــالى الممكنات فقط أم يخلق كذلك المستحيل؟

يذكر ديكارت أنه لا استحالة عند الله تعالى؛ لأن القـــول بـــأن الله لا يستطيع فعل المستحيل يتناقض وإرادته المطلقة، فالله لا يجب عليه شـــئ ولا استحالة لديه.

وينبغى أن نذكر كذلك أن الله تعالى حر حرية مطلقة فهو حر مثـــلا فى أن تبطل أن تكون زوايا المثلث قائمتين. ومن صفاتـــه تعـــالى الصـــدق المطلق مما يعنى أنه بعيد كل البعد عن الخداع والتضليل مثل الشيطان الماكر وإبليس اللعين، وأن صدق الله تعالى هو المعيار الوحيد لكل حقيقة.

إن أدلة ديكارت على وجود الله تعالى هى فى نهاية الأمـــر صيغـــة لدليل واحد، فمن الفكرة الأساسية لديه فكرة الكائن الكامل اللامتناه الذى هـــو علة فكرتنا عنه فهى "صورة الموجود الكامل فى النفس أو علامـــة الصـــانع على صنعه"[56] مما يجعلنا نقول أننا أمام دليل واحد على وجـــود الله تعـــالى، وهو فى الحقيقة اعتراف بالله تعالى الوحيد القادر، اعترافـــا بقدرتـــه تعـــالى وحده.[57]

وهذا هو اليقين الثانى عند ديكارت.

عاشرًا: العالم الخارجى عند ديكارت

أثبت ديكارت وجود نفسه كجوهر روحى، ثم صعد بنفسه إلى السماء فأثبـــت وجود الله تعالى بأدلة وجودية وأسبغ عليه من الصفات الرائعـــة مـــا أثبته لـــذاته العليّة، ثم هبط من السماء إلى الأرض لكى يتساءل هـــل العـــالم الخارجى المادى موجود أم غير موجود؟

وأجاب بالإيجاب.

وقدم لنا ديكارت دليلين على وجود العالم الخـــارجى أو كمـــا يحلـــو للبعض تسميته بالجوهر المادى:

---

(56) ديكارت، التأمل الثالث 191

و د. نجيب بلدى، ديكارت، ص 116.

(57) د. نجيب بلدى، ديكارت، ص 117.

الدليل الأول: يوجد فينا ميل طبيعى قوى نحس به ويجعلنا نعتقد بوجود هـــذا العالم، وهو ميل استفدناه من الله تعالى. وما دام الله تعالى هـــو الكائن الكامل الصادق فقد حل هذا الميل محل اليقين ومن ثم لا سبيل إلى الشك فيه.

ولكن هناك اعتراض على هذا الدليل، ويتمثل هذا الاعتراض فى أن الدليـــل ليس دليلًا بالمعنى الدقيق، وإنما هو مصـــادرة أي تســـليمًا طبيعيًـــا بوجود العالم بلا برهان. لو كان وجود العالم ميّلا لكان شيئا بدهيًـــا، ولكـــن بداهـــة الوجود يهدمها واقعة أساسية وهو أن أكـــثر المفكريـــن - خاصـــة الفلاسفة المثاليون - قد شككوا فى وجود هذا العالم.

الدليل الثانى: ويمكن أن نطلق عليه دليل من الإدراك الحسى، مؤداه أن فينـــا حواس خمسة، وظيفتها أن تساعدنا نحن البشـــر علـــى إدراك الأشياء الخارجية، ولكن الحواس حين تدرك شيئا ماديًـــا إنمـــا تستقبل ما هو موجود ولا تخلق شيئا، إلا أنه بالنظر فى هـــذا الدليل نجد أن ديكارت يضع مبادئ معينة خلاصتها أن الشـــئ الذى نستقبله ليست له فاعلية أى ليس بعلة. ومن ثم فإن قدرتنا الحسية طالما أنها ليست لها قدرة فاعلة أو فاعلية فهى تعتـــبر معلولة وينبغى أن نبحث عن علتها. وهذه العلة لا شـــك أنـــها مصدر أفكارنا الحسية. هـــذه العلة لست أنـــا مصدرهـــا لأن الإنسان حين يدرك شيئا ما خارجيًا لا يخلقه بعقله دائمًا وإنمـــا يستقبله بحواسه.

إذن يمكن أن نقول أن علة إدراك الأشياء المادية الخارجيـــة ليســـت موجودة فى إدراكاتنا العقلية وإنما هى علة خارجية مثلما أقول أننى أرى لونا أخضر، هذا القول يعنى أن لدّى فى عقلى فكرة لابد أنها صدرت عـــن شـــئ موجود فى الخارج.. خارج إدراكاتى العقلية.. مستقل عنى هو الشى الأخضر الفيزيائى ذاته.

وبعد أن فرغ ديكارت من اثبات وجود العالم المـــادى تســـاءل عـــن ماهيته(*) .

فالحواس خادعة عند ديكارت إذا حاولنا إدراك الماهيات بها كوســـيلة للمعرفة، ومن ثم فمعرفتنا التى تصلنا عن العالم عن طريق الحواس لا تؤلف

(*) المرجع الأساسى هو تأملات ديكارت.



ماهية هذا العالم، مثال الأفكار الحسية التى نسميها "بالصفات الثانوية" مثل الصوت واللون والذوق والرائحة والحرارة والبرودة، هذه الصفات يمكن أن تتغير من شخص إلى آخر، بل يمكن أن تختلف فى الشخص الواحد من حالة إلى أخرى، وبالتالى لن تكون الصفات الثانوية ماهية الجسم المادى.

ثم ينتقل ديكارت من ذلك إلى القول بأن لدينا فكرة واضحة متميزة باقية فى العالم المادى أحدها فى نفسى وأصل إليها بعقلى لا بحواسى هى فكرة الامتداد Extension/ Entendue إذن فماهية المادة عند ديكارت هى الامتداد، وقد قال بها أرسطو من قبل.

ونحن لا اعتراض لدينا من أن يكون الامتداد فى الشئ المادى ضرورة، ولكن مصدر اعتراضنا - واعتراض الكثيرون - أن يجعل ديكارت فكرة الامتداد فكرة فطرية. إننا نصل إلى امتداد الجسم بحاسة البصر والسمع أى ندرك أن كل جسم لابد أن يوجد فى مكان ما محدد وأن تكون له أبعاد محددة فى نفس المكان. والحس هو طريقنا إلى ذلك. لكن ديكارت يجعل الامتداد فكرة فطرية نتيجة لمذهبه فى المعرفة، وهو: أن الماهيات لا يمكن معرفتها إلا عن طريق الحواس، فهو يتصور الجسم المادى كما يتصوره رجال الهندسة أى أنه حقيقة فى ذاته وليس فى صفاته، وإنما باعتبار أن له طول وعرض وارتفاع وكم ومقدار يمكن قياسه، وليس مجموعة من الصفات الحسية كاللون والطعم والرائحة وغيرها.

ويشرح ديكارت نظريته فى معرفة الأشياء الخارجية بمثال الشمعة المشهور. فيقول خذ قطعة من شمع العسل لم يمض على استخراجها من الخلية إلا زمناً قصيرًا، فهى لم تفقد بعد حلاوة العسل ولم يزل بها شئ من رائحة الزهور التى قطفت منها لها لون وحجم وشكل محدد ظاهرة للحواس وهى باردة تستطيع أن تلمسها، وإذا ضربت عليها بيدك سمعت لها صوتاً لكن بينما أنا أفعل ذلك إذا بى أضعها فى النار ألاحظ أن طعمها الحلو قد زال ورائحتها تلاشت وتغير لونها وضاع شكلها وزاد حجمها وأصبحت من السوائل وارتفعت درجة حرارتها ومن ثم لا تستطيع لمسها فإذا ضربتها بيدك لن ينبعث منها صوت.

وباختصار لقد زالت كل صفاتها الثانوية ولكن ليس معنـــى ذلــك أن الشمعة Wax قد زالت بل لا تزال باقية. الشمعة موجودة وإن غــابت عــن الحواس فهى موجودة كامتداد أو كتلة الشمعة الباقية فى كميتها فــى الكــون، وكــل ما فى الأمر أنها انتقلت من حالة الصلابة أو الســيولة إلــى الحالــة الغازية وانتشر الغاز فى الهواء لكنه لم ينعدم.[58]

وستكون هذه الفكرة هى نواة القانون الفيزيائى الذى قال بــه اســحق نيــوتن بعد ذلك وهو قانون بقاء أو حفظ المادة. Law of conservation of matter.

حادى عشر: مذهب ديكارت فى العالم المادى

يفسر ديكارت العالم المادى تفسيرًا آليًا؛ أى أن كل شئ فــى العــالم تحكمه قوانين علم الطبيعة دون تدخل من أى قوة غير طبيعية، وليس معنــى ذلك أن ديكارت حرم الله تعالى من التدخل فى العالم، بل إنــه يعتقــد أن الله تعالى خلق الكون بقوانين ثابتة منذ القدم، وثباتها مستمد من ثبات الله تعــالى، وبمعنى آخر الله تعالى هو خالق القوانين الطبيعية عند ديكارت.

ومعنى هذا أن ديكارت رد علم الطبيعة إلى علم الميكانيكا، بمعنى أننا إذا اكتشفنا قوانين الطبيعة وقوانين الحركة فقد أمكننا أن نفسر كل شــئ فــى العالم المادى، فالنباتات لم تعد فى حاجة عند ديكارت إلى نفــوس أرســطو. كذلك اعتقد ديكارت أن الحيوان آلة لا شعور له ولا وجدان، إنما هو كــائن ممتــد لا يفكر ولا يتكلم وليست له نفس مفكرة. الحيــوان كــأى آلــة شــئ مصنوع مع وجود فارق واحد ألا وهو أنه أكثر تعقيدًا وأكمل صنعًا بحيث لو عرفنا كل شئ عن قوانين الطبيعة لعرفنا كل شئ عن سلوك الحيوان.

لقد توصل ديكارت إلى أفكاره هذه بعد أن أعاد وليم هارفى اكتشاف الــدورة الدموية عام 1628 التى كان قد اكتشفها من قبل العالم العربى المسلم

---

[58] د على عبد المعطى محمد، تيارات الفلسفة الحديثة، ص ص 82 - 83.

وانظر أيضا:

Wright, W., A History of Modern philosophy, p. 80

د محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 66

ابـــن النفيس، وتبين منها ديكارت أن الدم لا يجرى فى الجسم بقوة خارجـــة عن البدن بل إن انقباض القلب هو الذى يدفعه. فاعتقد ديكـــارت أن قوانيـــن الحركة تنطبـــق أيضًا على الجسم الحى، وأن الأعصاب "أرواحًـــا حيوانيـــة" وهى أجسام دقيقة من الدم سريعة الحركة حين تتحرك تفسر جميع الأفعـــال الجسمية مثل حركاتنا اللاإرادية وتحريك أعضاء البدن.[59]

ويذكر ديكارت عن الجسم أنه منفعل (مستقبل) **Recipient** أى أنه لا يتحرك بذاته بل لا يستطيع أن يحرك ذاته، فلا مفر إذن عنده من الالتجاء إلى الله تعـــالى لتفسير حركة الأجسام. ولا غرو أن يرى ديكارت أن الله تعـــالى هو العلة الأولى للحركة فى العالم، فالله تعالى خلق المادة من عـــدم ومنحـــها الحـــركة والسكون، وبهذا الفعل الإلهى الأول يحتفظ الكون بكميـــة الحركـــة التى وضعـــت فيه ابتداءً. هذه الفكـــرة - فكـــرة المحـــرك الأول - أخذهـــا ديكارت من أرسطو، وقال بها جاليليو المعاصر لديكارت، ثم رددها نيوتن من بعدهم.

اعتقد ديكارت أن الله تعالى أعطى الكون منذ البدء كمية معينة مـــن الحركة، وإذن فالحركة ثابتة ومن ثم نجد لدى ديكارت البذرة الأولى لقـــانون حفظ المادة عند نيوتن، وكمية الحركة الثابتة رددها علمـــاء الطبيعـــة بعـــد ديكارت، واعتبروا أن كمية الحركة هى حاصل ضرب الكتلة فى السرعة.

وخلاصة القول يرد ديكارت قوانين الطبيعة إلى قوانيـــن الحركـــة، وقـــوانين الحركة ثابتة، وتستمد ثباتها من ثبات الله تعالى الذى وضـــع فـــى العالم الطبيعى قوانين الحركة، وأهمها ثلاثة عند ديكارت:-[60]

1- كل شئ يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره. (قـــانون القصـــور الذاتى عند جاليليو).

2- مقدار الحركة المحدثة عند الخلق تبقى هى.. هى فى العالم لا تزيـــد ولا تنقص.

3- كل جسم متحرك يميل إلى الاستمرار فى حركته فى خط مستقيم.

---

[59] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 81.

[60] د عثمان أمين/ ديكارت، ص ص 226-227.



ونصل إلى نتيجتين عن العالم الطبيعى فى فلسفة ديكارت وعن العالم المادى:

1- كل شئ فى الطبيعة خاضع لمبدأ الجبرية المطلقة.

2- كل شئ فى العالم إنما هو آلة محضة لا إرادة فيها فيما عدا الإنسان.

هنالك استثناء لهذه الفلسفة الطبيعية التى تنطوى على النزعة الآلية والحتمية **Determinism** وخضوعها لقوانين ثابتة. هذا الاستثناء هو الإنسان، إذ أنه يتألف من عنصرين جسم وعقل وهما من طبيعتين مختلفتين أى الامتداد (للجسم) والفكر (للعقل) مما يدفعنا دفعًا لعرض نظرية ديكارت فى الثنائية.

ونظريته فى الجوهر، ولنبدأ بالثانية.

ثانى عشر: الجوهر عند ديكارت

عندما نظر ديكارت فى الإنسان وجده مؤلف من جوهرين متمايزان هما البدن والعقل، البدن جوهر ماهيته الامتداد، والعقل جوهر ماهيته الفكر، ولكن الإنسان يبدو للعيان أو للبداهة موجود واحد وليس وجودين، مما أصبح لزامًا معه أن يؤلف ديكارت بين القول أن الإنسان مؤلف من جوهرين متمايزان فى طبيعتهما وبين القول بأن الإنسان واحد وحدة مطلقة، وهذا ما يسمى فى تاريخ الفكر الفلسفى بمشكلة الثنائية **Dualism**، أى ثنائية البدن والعقل فى الإنسان، والتى سوف نركز عليها بعد قليل.

تمتد مشكلة الجوهر إلى الفلسفة اليونانية لدى أفلاطون وأرسطو، إلا أن أرسطو كان أكثر دقة فى عرضه للقضية خاصة وأنها إحدى مشكلات أو موضوعات المنطق الصورى أو القياس الأرسطى أو اليونانى بوجه عام، وتوصل أرسطو إلى تعريف منطقى للجوهر يقول: "الجوهر هو الموضوع دائمًا والذى لا يمكن أن يكون محمولًا أبدًا " ومن أمثلة الجوهر بهذا المعنى المنطقى أسماء الأعلام جميعًا والألفاظ الدالة على الأشياء الجزئية المادية.[61]

---

[61] د عبد الرحمن بدوى، أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ص 69

ثم استعمل أرسطو الجوهر بمعان ثلاثة: الأول باعتبار أنه الصورة، والثانى باعتبار أنه الهيولى، والثالث باعتبار أنه المركب من الإثنين.[62]

وقد كان لأرسطو معنى آخر للجوهر غير المعنى المنطقى وهو أن الجوهر هو الماهية Essence، والماهية هى الصبغة الأساسية التى تميز الشئ عن غيره، ماهية الإنسان مثلا هى الحيوانية والتفكير، وماهية المثلث أنه شكل ذو أضلاع ثلاثة.. وخطوط مستقيمة وغيرها.

ولقد قبل ديكارت التعريف المنطقى الأرسطى للجوهر، فضلا عن قبوله الميتافيزيقى له بمعنى "الذى وجوده من ذاته"، وقد قبله ديكارت لأنه رآه التعريف الدقيق للجوهر الذى لا ينطبق إلا على الله تعالى (الذات الإلهية)، فالله تعالى له صفات مثل الثبات والخلود، ولكنه هو ذاته لن يكون أبدًا صفة لشئ سابق عليه، لأنه الأول الذى يعتمد عليه كل شئ ولا يعتمد هو على شئ. فالجوهر الوحيد لدى ديكارت هو الله تعالى.

إلا أنه حين بحث فى علم الطبيعة توصل إلى نتيجة أخرى فى الجوهر وهى أن المادة جوهر، ويقصد بالمادة لا الأشياء الجزئية المادية مثل المقعد والقلم والكتاب، فهى ليست بجواهر لدى ديكارت وإن كانت كذلك عند أرسطو، ولكنه قصد بالمادة.. المادة ككل أى دون تمييز جسم من آخر، بمعنى كل ما يملأ الكون والذى تكون كميته ثابتة لا تزيد ولا تنقص، ولكل جوهر صفة أساسية (أى ماهية) وصفات عرضية، فقال ديكارت أن الجوهر المادى ماهيته الامتداد، وصفاته العرضية هى صفاته الثانوية عند لوك. وتوصل فى آخر بحثه إلى أن هناك جزء هام فى الإنسان غير البدن وهو العقل وماهيته الفكر، فأوقع فى يده وظهرت مشكلة الثنائية ظهورا واضحًا جليًا، وفرضت نفسها على تاريخ الفكر الفلسفى برمته.

ثالث عشرة: نظرية ديكارت فى النفس والثنائية

تعتبر مشكلة ثنائية النفس والجسم والعلاقة بينهما، مشكلة قديمة، بل إنها تمثل قدم الفكر الإنسانى كله، ولم يوفق الفلاسفة والعلماء وسائر المفكرين فى حلها على الرغم من تقدم النظريات والعلوم التى تدرس (الجسم" مثل

---

[62] نفس المصدر، نفس الموضع.

علم الأحياء (البيولوجيا) وعلم وظائف الأعضاء (الفزيولوجيا) وعلم التشريح Anatomy، وما يتصل بها من علوم الطب والكيمياء وغيرها. وكذلك العلوم التى تدرس "النفس، مثل علم النفس بجميع فروعه المختلفة وعلم الروح والدين.

وقد رأينا مع ديكارت أن العالم المادى ماهيته الامتداد وتحكمه قوانين علم الطبيعة وهى قوانين ثابتة آلية حتمية ضرورية، ومن الواضح أن الإنسان جزء من هذا العالم، إلا أننا نلاحظ أن البدن الإنسانى فقط هو الذى تنطبق عليه هذه القوانين أما النفس فلا تخضع للعالم الطبيعى لأن النفس والبدن كلاهما من طبيعتين مختلفتين، فلا البدن يفكر، ولا الفكر أو النفس أو العقل ممتد. وهذا يعنى أنهما جوهران مستقلان تمام الاستقلال. مما جعل ديكارت يشعر أنه أمام مشكلة حقيقية، فالبدن والنفس جوهران متمايزان وفى نفس الوقت فهما يؤلفان جوهرًا واحدًا هو الإنسان، ولا نستطيع أن نفصل جزء منهما عن الآخر.

ويمكن صياغة مشكلة الثنائية الديكارتية فى السؤال التالى: كيف يمكن أن يتم الاتحاد بين النفس والبدن؟

وقبل أن نجيب عن هذا السؤال نعود بذاكرتنا الفلسفية إلى نشأة الفكر الفلسفى فى اليونان، وأول ما يصادفنا فى هذا الفكر هو أول من قال بفكرة الثنائية فنجده الفيلسوف اليونانى "أنكساجوراس" الذى قال بفكرة "النوس" Nous أو العقل لكى يميزه عن المادة، ثم جاء أفلاطون Plato لكى يجعل هذا التمييز حاداً بين النفس والجسم، وقال إن العقل يوجد قبل الجسم، وكذلك يوجد بعد مفارقته إياه، وقال إن النفس بما فيها من عقل قادرة على التحكم فى الجسم طوال مدة إقامتها فيه عن طريق الإرادة.(63)

وقد أفاد أرسطو من الدراسات السابقة عليه فميز بين الهيولى وهى بمثابة الجسم أو المادة، والصورة وهى بمثابة النفس، وأضاف أرسطو إلى أن الهيولى والصورة يتحدان اتحاداً جوهريًا ليكونا موجوداً واحدًا، وكل واحد

(63) Shaffer, Jerome, Mind-Body problem, Encyclopedia of philosophy, p. 336.

منهمـــا ناقص فى ذاته مفتقر إلى الآخر، ويعود فصل ديكارت هنا إلى أنــــه أول من قدم لنا نسقًا معقولاً لبيان طبيعة كل منهما والعلاقة القائمة بينهما.[64]

وحاول ديكارت أن يجيب عن السؤال الذى أثرناه بإجابات متباينة فى أوقات متلاحقة مختلفة بحسب تطور تفكيره فى هذه المشكلة وبحسب تطـــور العلوم فى حياة ديكارت.

قال ديكارت أولاً أن النفس المفكرة مستقرة فى الغدة الصنوبريـــة in the pineal gland[*]، وهذه الغدة موجودة فى وسط المخ، وكانت قد اكتشفت حديثًا فى عهده بفضل جهود علماء الفزيولوجيا فالتقطها ديكـــارت وجعلـــها المكان الملائم لاستقرار النفس ومنحها القدرة على توجيه حركات البدن.

واقترح أيضًا "الأرواح الحيوانيـــة" les Esprits Animaux وهـــى جزئيات لطيفة دقيقة من الدم، ولما كانت الأرواح الحيوانية جزئيات صغـــيرة جدًا فإن لها القدرة على الحركة السريعة خلال الأعصـــاب، فيتـــم توصيـــل المعلومات والأوامر بين أعضاء الحس أو الاحساس والعضلات والمخ. وقـــد أشار إليها جالينوس الطبيب اليونانى فى مدرسة الاسكندرية وتبعه فى ذلـــك الإسلاميون وفلاسفـــة القرون الوسطى، مما يؤيـــد دعـــوى القـــائلين بتـــأثر ديكارت بالفكر المدرسى الذى أدعى أنه يهاجمه ويقيم على أنقاضه مذهبًـــا جديدًا.[65]

ولكن أدرك ديكارت أن افتراض وجود غدة صنوبرية مكانها المـــخ وهى مستقر النفس، يجعل لهذه النفس وجودًا مكانيًا، فتراجع عن قوله وقـــال إن النفس موجودة فى الجسم لكنها ليست حالّة فيه حلول النوتى فى الســـفينة، وإنما هما متحدان اتحادًا جوهريًا ويؤلفان شيئًا واحـــدًا وحـــدة مطلقـــة هـــو الإنسان".

---

[64] **Ibid., pp. 336-337**

وأيضًا د. عثمان أمين، ديكارت، ص 156.

[*] باللغة الفرنسية **La glande pinéale** وباللاتينية **Glandula pinealis**

[65] د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 71



ويذكر ديكارت في تأملاته أن الإنسان ليس مجموعة من الأعضاء، كما أنه ليس رياحًا، أو نارًا، أو أى شئ آخر يمكن تصوره أو إدراكه.[66] ذلك لأن وجوده كإنسان معترفاً به عن طريق الفكر.[67]

وإذا كان ديكارت قد استطاع أن يميز بين النفس والجسم ويفصل بينهما فصلًا تامًا إلا أنه فشل تمامًا فى تحقيق الوحدة بينهما أو فى بيان كيفية اتحادهما معًا، ويذكر برتراند رسل فى كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية" هذه الحقيقة، ويضيف علاوة على ذلك أننا نستطيع دراسة العقل ومن ثم النفس دونما الإشارة إلى المادة، كما أننا نستطيع دراسة المادة دون الرجوع إلى العقل أو النفس، فالنفس تحرك البدن بطريقة ما فهما كالساعتين إذا دقت إحداهما تطلب الماء لشعورها بالعطش (وهذه تمثل الجسم) دقت الأخرى شعورًا بالأسى (وهى تمثل النفس).[68]

وعندما أدرك ديكارت صعوبة الوصول إلى حل نهائى فى هذه المشكلة قال فى نهاية الأمر أننا ندرك اتحادهما إدراكا مباشرًا ببداهة ووضوح وتميز ولا نتصور أنهما منفصلان فى الواقع، ولسنا فى حاجة إلى البرهنة على اتحادهما وإلا استحال علينا الحل.

ملاحظات على الثنائية الديكارتية

1- قول ديكارت بأن النفس مستقرة فى الغدة الصنوبرية هو اعتراف منه "خاطئ" بأن النفس لها الخاصة المكانية Spacial ومن ثم فهى ممتدة،

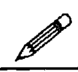
---

[66] Ackermann, Robert, Theories of Knowledge, TATA Mc Graw Hill publishing company ltd., Bombay, New Delhi, 1965, p. 124.

[67] للمؤلف، مفهوم فى الفكر الفلسفى، ص ص 86 - 87

[68] Russell, Bertrand, A History of Western philosophy, Allen and Unwin ltd., Ruskin House, London, 1967, pp. 548-551.

قال جيولينكس Geulinox بطرية الساعتين Two Clocks، حيث افترض وجود ساعتين، وكلتاهما تضبط الوقت، فعندما تشير الأولى إلى الساعة، تدق الثانية مشيرة بالوقت، فالثانية علة الأولى، وهكذا العلاقة بين النفس والجسم، إلا أن رسل وصف هذه النظرية بالعرابة لأن النفس والجسم من طبيعتين مختلفتين، بعكس الساعتين وهما من طبيعة واحدة.



وذلك يعارض فكرته الأساسية التى ترى أن النفس عنصر متميز كل التميز عن البدن ولا يمكن أن يرد الجوهر العقلى إلى جوهر مادى.

2- قال ديكارت فى علمه الفيزيائى أو نظرية الطبيعة أن كل الحركات المادية إنما تتم بحسب قوانين الميكانيكا دون تدخل أى مصدر غير مادى لذلك يمكن أن نفسر حركات البدن دون حاجة إلى النفس ومن ثم فقول ديكارت أن النفس من وظائفها أنها علة حركة البدن قول مردود عليه.

3- فى بعض المناسبات لم يقل ديكارت أن النفس علة البدن وإنما قال بعلة متبادلة بين النفس والجسم Interactionism وهذه النظرية تعرض لها بالنقد حتى تلاميذ ديكارت المخلصين وحاولوا أن يعدلوا نظرية أستاذهم ومن بينهم جيولينكس الذى قال بنظرية الساعتين.

4- ليست العلاقة بين النفس والجسم علاقة موازاة وإلا كانت الظواهر الجسمية ظواهر حتمية ضرورية، فإذا سلمنا بجبرية الظواهر النفسية لنتفت حرية الإرادة، ولكن ديكارت فى فلسفته الخلقية يؤكد حرية الإرادة لأنه ينادى بعقوبة الإنسان بسبب الخطيئة الأولى.

رابع عشر: مذهب ديكارت فى الأخلاق

يعتبر علم الأخلاق عند ديكارت هو آخر مراتب الحكمة والعلوم لأنه يتطلب ممن يقبل عليه أن يكون محيطًا بسائر أنواع المعرفة، وعليه قبل البدء فى بناء الصرح المعرفى والأخلاقى الجديد أن يقوم بهدم البناء القديم ساعدا فى مجال الدين لأن حقائق الدين ليست من صنع البشر ولكنها موحى بها، فإما أن يؤمن بها الإنسان إيمانًا كليًا وجزئيًا وإما أن يتركها جميعًا ويمضى لمصيره المحتوم (أتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض).

ولقد تمثل ديكارت فى مجال الأخلاق الحكمة القديمة التى تقول: الحياة أولًا ثم الفلسفة Primo vivendi, deinde philosophare. ولعلها حكمة أخذها ديكارت من مذهب الرواقيين الذى تأثر به فى حياته كما تأثر به فى مجال الأخلاق. وقد بدأ مذهبه الأخلاقى بالتفرقة بين نوعين من الخيرات: الخيرات التى فى مقدورنا ونحن مسئولون عنها مسئولية أخلاقية. والخيرات



التى ليست فى مقدورنا ولسنا بمسئولين عنها، النوع الأول هو الخيرات الحقة لأنها ترجع إلينا ولنا قدرة عليها. أما النوع الثانى فلا.

وأما الخير الأسمى **Ultimate good** فهو المعرفة الحقة، لأن الخير والحق عنده أمر واحد، فلا فرق لديه بين الحق العلمى المتصل بالمعرفة الحقة، وبين الحق الأخلاقى المتمثل فى الخير الأسمى.(69)

ويهدف ديكارت من مذهبه الأخلاقى إلى السعادة ولن نكون سعداء إلا إذا عملنا وفقًا للعقل، وأول درجات السعادة أن نسير دائمًا على الوجه الملائم فى "عالم خلقه الله ذو الكمال المطلق الذى برهنت الميتافيزيقا على وجوده. وبما أن الله لا متناه، فإن قدرته واسعة، وقضاءه نافذ. لكن بما أنه كامل، فهو كريم واسع الفضل".(70)

وطالما أن نفوسنا روحية محضة، وأنها تتميز عن البدن، وبما أن كمال الله هو أساس قوانين الحركة فى علم الطبيعة وأساس الثقة بالله فى علم الأخلاق، فإن التفرقة بين النفس والجسم هى "أساس الآلية الشاملة" فى علم الطبيعة، وأساس اعتزال المصالح الدنيوية فى الأخلاق، فالنفس خالدة بعد فناء الجسم، فلا خوف إذن من مواجهة الموت، لأنه ليس بنهاية المطاف، فليست الحياة الراهنة هى خير مالنا فى هذه الحياة، وعليه فيجب علينا أن نجعل مصالحنا تابعة للمصالح المشروعة، مصالح الكل الذى نحن - كأفراد - جزء منه. فالكون لم يخلق من أجلى وحدى، فضلًا عن عدم استطاعتى أن أحيا وحدى لذلك وجب علىّ - كفرد - أن أراعى مصالح الآخرين بعيدًا عن الأنانية وحب الذات.(71)

وبناء على ما تقدم لخص ديكارت أخلاقه أو مذهبه فى الأخلاق فى قواعد ثلاث:(72)

---

(69) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 207 وديكارت، ص 248.

(70) د. عثمان أمين، ديكارت ص 249

(71) نفس المصدر، ص ص 250-251.

(72) محمود محمد الخضيرى، مقدمة ترجمة "مقال عن المهج" ص ص 100 - 101. عن المقال ص ص 37 - 43.



الأولى: أن يطيع الإنسان قوانين بلاده وأن يحترم عاداتها، مع الثبات على الديانة التى نشأ عليها، وأن يدبر شئونه فى سائر الأمور تبعًا لأكثر الآراء اعتدالًا، التى أجمع على الرضاء بها أعقل الذين يعيش معهم.

الثانية: أن يكوت أكثر ما يستطيع ثباتًا فى أعماله، وأن يتجنب الشك والتردد فى سياسته، مثله فى هذا مثل المسافرين الذين يضلون فى غابة، إذا اتبعوا وجهة واحدة فى سيرهم خرجوا من الغابة ونجوا، أما إذا ضربوا فيها هاهنا مرة، وها هنا مرة أخرى أو وقفوا فبها ضعف أملهم فى النجاة والسلامة.

الثالثة: أن يجتهد فى مغالبة نفسه، وحد رغباته وشهواته لا فى مغالبة الحظ أو مقاومة القدر. لأن أفكارنا ملك لنا نستطيع أن نتحكم فيها كما نشاء وبهذا نستطيع ألا نأسف لحرماننا من الأشياء التى لا نقدر على نوالها. وعلى هذا النحو نستطيع أن ننعم بالغنى والقوة والحرية وكل أنواع السعادة.

وخلاصة القول أن الإنسان إذا ما سار وفقًا للعقل فى حياته، ولم يتردد فى الأخذ بالعقل وحده حقق لنفسه الطمأنينة والسعادة وهما الجزاء الأوفى لحياته الدنيا.

وكما قلت أن الأخلاق الديكارتية فى صميمها أخلاق عقلية تأثر فيها بالمذهب الرواقى الذى كان يقول أن "الحياة الفاضلة هى الحياة وفقًا للعقل" وأضاف ديكارت أن أخلاق المستقبل ستكون هى الأخلاق العلمية. أما الأخلاق النسبية المرتبطة بالمكان والزمان، فهى لا تعبرعن الحقيقة المطلقة، لأنها تتعلق بالظروف الراهنة. إن الأخلاق العلمية فسوف يجعلها العلم حاسمة غير مؤقتة وثابتة "وسوف تحتل منزلة الصدارة حين يكتب لغيرها الفناء فى ضوء العلم. وعلى هذا المبدأ، طلب الحقيقة عن طريق العقل، أقام ديكارت مذهبه فى التفاؤل".[73]

وبيّن ديكارت فى رسائله إلى الأميرة "إليزابيث" أن العقل لا يكفى وحده لإقامة صرح الأخلاق، والأخلاق لن تجد تتمتها إلا فى الدين، وهكذا عاد ديكارت إلى المنبع الأصيل للحياة ككل والأخلاق بصفة خاصة، ويتمثل

[73] د عثمان أمين، ديكارت، ص 255



هــذا المنبع فى الدين". أما المستقبل فبيد الله، فلندعه يأت فى وقته دون قلــق أو ضجر، ولنتعلم كيف نصبر وكيف ننتظر، ولنكن دوامًــا مــن المؤمليــن الواثقين".(74)

خامس عشر: نظرية الجمال عند ديكارت

اختلف الباحثون حول نظرية الجمال عند ديكارت، فــأثبت بعضــهم وجودها بينما أنكرها الآخرون. وكان ألفرد فوييه **Alferd Fouillée** من الذين أثبتوا لديكارت نظرية فى الجمال الذى كان يتصوره ديكارت علــى غــرار الحق، وقال ذات يوم لمدام روزاى إنه لا يعرف جمالا يعدل جمال الحقيقــة، أما جمال المرأة فيبدو فى تناسق جميع أجزائها، فالجمال يخضــع للمقــاييس العلمية لديه، حتى الموسيقى جعلها علمًا استنباطيًا.(75)

ولكن فكتور باش صرح دون مواربة فى مؤتمر عن ديكــارت عــام 1937 أن ديكارت أعلن نظريته فى علم الجمال إعلانًا صريحًا ولكنه صبغــه بصبغة ذهنية وحسية معًا وعرّف ديكارت الجمال بأنه "ما يروق أكبر عــدد من الناس يمكن أن نسميه هو الأجمل".(76)

ولقد ركز ديكارت فى بحثــه عــن الجمــال علــى الموســيقى لأن موضوعها الأساسى هو الصوت **Voix/Voice**، فالأصوات الموسيقية تولد فينا إحساسًا بالحزن. وأهم صفتين للصوت همــا: "المــدة" **`la durée`** و"الشــدة" **intensité**. ولكنــه لم يستطع أن يبين لنا ما هى طبيعة الصــوت، وإن كنــا نرى أن صوت الإنسان ألذ الأصوات عندنا، لأنه ملائم لطبيعتنــا الإنســانية، وذلك وفقا لقوانين "التعاطف" و"التنافر".

كما توصل ديكارت فى بحثه إلى أن جميع الأصــوات تجلــب لنــا السرور بسبب التناسب بين الموضوع والحس الذى ندركه، لذلــك يجــب أن تكون حواسنا قادرة على أن تتلقى الأصــوات مــن غــير مجــهود يذكــر،

---

(74) نفس المصدر، ص 256.

(75) نفس المصدر، ص ص 257 - 258.

(76) نفس المصدر، ص 259



فالاختلاف بين أجزاء الموضوع يقل كلما زاد التناسب بينها هو تناسبًا حسابيًا لا هندسيًا.(77)

"وإذا كان ديكارت قد جعل للحواس، فى التجربة الجمالية، أكبر نصيب، فإنه لم يغفل عن الدور الذى يقوم به فيها النشاط العقلى بالمعنى الدقيق. فللذة الجمال مصدران" حسي وعقلي؛ ولكى نكون اللذة حقيقية يجب أن تتزاوج عناصر المصدرين. ولكى نفهم نظرية الجمال الديكارتية يجب أن نفسرها وفقًا لنظرية الانفعالات.. حتى الإبداع الشعرى يفسره "نقوة الهيجان الذى للأرواح الحيوانية"، والانفعالات عند ديكارت تشارك فى النفس والبدن من حيث إنهما متحدان".(78)

سادس عشر: تأثر ديكارت بالفلاسفة العرب المسلمين

عند دراسة فلسفة ديكارت نجد أن هناك أفكارًا مماثلة لفلسفته عند فلاسفة العرب المسلمين، لذلك لا يستبعد أن يكون ديكارت قد اطلع على تلك المؤلفات وأخذ عنها، فالغزالى، على سبيل المثال، تحدث عن العقل وفضله فى الوصول إلى المعارف وذكر فى كتابه الأفكار الفطرية، التى اعتبرها استعداد طبيعى فطرى فى الإنسان، كما أشار باحثًا فى عناصر المذهب التجريبى، وقال بأهمية التجربة كسبيل لإقامة المعرفة، وتحدث أيضًا عن الحدس والذوق وأهمية استخدامها فى الوصول إلى المعارف العليا خاصة تلك المتعلقة بذات الله تعالى والمعارف الدينية.(79)

كما ذكر ديكارت برهان "الرجل الطائر" وهو برهان استخدمه ابن سينا لإثبات خلود النفس وتمايزها عن البدن، هذا غير أقوال الفارابى وابن رشد، وأفكار الحسن بن الهيثم والخوارزمى وغيرهم. ونحن نعلم مدى

(77) نفس المصدر، ص ص 260-261.

(78) نفس المصدر، ص ص 267-269.

(79) محمد أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، 1969، فصل "بيان شرف العقل"



نشاط حركة الترجمة والاستشراق فى ذلك الوقت وحتى يومنا هذا، والتى كان لها من الأثر العظيم ما دفع بالعلوم والفنون والآداب والفلسفة والتكنولوجيا حسبت للعقل الإنسانى، ولم تحسب عليه.

وإذا نظرنا إلى الأسس التى قامت عليها فلسفة ديكارت وجدنا أن الأمر يبدو جديدًا على الفلسفة الأوروبية، بينما لم يكن الأمر كذلك على الفلسفة الإسلامية، فقد سبق الإمام محمد أبو حامد الغزالى (المتوفى عام 1111م) ديكارت بأكثر من خمسة قرون إلى تلك الأسس التى قامت عليها فلسفة ديكارت. وقد قام الدكتور محمود حمدى زقزوق - الأستاذ بكلية أصول الدين - جامعة الأزهر - فى كتابه "المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت" بعقد مقارنة تفصيلية بين منهج كل من الغزالى وديكارت، انتهى فيه إلى اتفاقهما الذى يكاد يكون تامًا فى خطوات المنهج، وكذلك فى النتائج التى ترتبت على استخدام هذا المنهج.

أما عن الشواهد الدالة على أن ديكارت أخذ عن الغزالى فهى كثيرة، وكان آخر ما توصل إليه الباحثون حول هذا الموضوع ما توصل إليه الدكتور عبد الصمد الشاذلى المحاضر بجامعة جوتنجن بألمانيا فى مقدمة ترجمته لكتاب "المنقذ من الضلال" إلى الألمانية، والتى صدرت عام 1988 ضمن سلسلة "المكتبة الفلسفية" الشهيرة فى هامبورج بألمانيا أيضًا. فقد أشار إلى أن هناك حقيقة ثابتة تتمثل فى أن بعض المستشرقين الذين كانت تربطهم صلة صداقة بديكارت كان لديهم النص العربى لكتاب "المنقذ من الضلال" للغزالى.

ومن بين هؤلاء الأصدقاء كان المستشرق جاكوب جوليوس **Jakob Golius** (1596-1667) وأيضا ليفينيوس فارنر **Levinius Warner** - وهو تلميذ جاكوب جوليوس - كان لديهما مخطوط لكتاب "المنقذ من الضلال". وقد آل هذا المخطوط عام 1665 إلى حوزة مكتبة جامعة ليدن بهولندا، ولا يزال هناك حتى اليوم فى مكتبة جامعة رييك بليدن تحت رقم (1)Dr. 946 ومعروف لدى ديكارت الذى توفى عام 1650.

وبالإضافة إلى ذلك فلا يزال هناك حتى اليوم فى قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية فى باريس نفس نسخة المخطوط تحت رقم(24 -



(Fol – 25 1331مما يدل على أنه كان معروفًا فى العصر الذى عاش فيه ديكارت.[80]

كان هذا وغيره كثير يجعلنا نقول دون مواربة أن ديكارت لم يكن يتمتع بالأمانة العلمية الكافية حتى يرد الحق لأصحابه، وفى ذات الوقت لن ينقص ذلك من قيمته الفلسفية شيئًا.

فعلينا إذن عند النظر فى فلسفة ديكارت أن نعود بها إلى مصادرها الأولى عند أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة وأوغسطين وأنسلم وأريجينا وبونافنتورا، ثم عند فلاسفة العرب والمسلمين، حتى تستقيم نظرتنا إليه، ولا نبخس الرجل حقه فى البحث والدراسة والتقويم.

سابع عشر: ديكارت وتأسيس العلم الحديث

نشرت الدكتورة يمنى طريف الخولى - الأستاذة بكلية الآداب - جامعة القاهرة - المقال التالى وهو بعنوان "ديكارت وتأسيس العلم الحديث" بجريدة الأهرام بالقاهرة، وذلك بمناسبة الذكرى المائوية الرابعة لميلاد فيلسوف فرنسا الأشهر رينيه ديكارت، أضعه بين تحت نظر القارئ استكمالًا لبحثنا فى فلسفة ديكارت، وحتى تعم الفائدة .

إذ شهد هذا العام مرور أربعة قرون على ميلاد ديكارت - أبى الفلسفة الحديثة - نحاول الآن أن نطرح مقاربة مستجدة لإنجاز هذا الفيلسوف الرائد، وهى فى الآن نفسه مقاربة للأصول العميقة التى مكنت من الإنبثاقة الجبارة لظاهرة العلم الحديث.

بداية، العلم أقدم عهدًا من التاريخ، فمعطياته الأساسية كانت أول ما تأمله الانسان منذ بدايات العصر الحجرى. الواقع أن رموز الأعداد اخترعت

---

(80) انظر فى ذلك. * د. محمود زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص 94.

**د. محمود حمدى رقزوق، تمهيد للفلسفة، هامش ص ص 253 - 254.

*** د. محمود حمدى رقزوق، المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، الأنجلو المصرية، 1981، دار القلم، الكويت، الطبعة الثالثة 1983

*** Al-Ghazali: der Erretter aus dem Irrtum, herausg. Von Elschazli, xxxIv f, Hamburg, 1988.

قبل اختراع الكتابة، فالعلم إذن متأصل فى صلب أقدم مناحى الإنجاز الإنسانى، وحين نتقدم فى مسيرة الحضارة نلقى الميراث العلمى الراسخ أو القاعدة العريضة والخلفية المكينة التى تخلقت بفعل الحضارات الشرقية القديمة وعلى رأسها الحضارة الفرعونية(*) ، أعظم الحضارات طرًا وفجرها الناصع. ثم كانت الأصول النظرية العميقة التى أرساها الإغريق، والفروض الخصيبة التى طرحها بعضهم - خصوصا القبل سقراطيين.

وشهد العلم فترة توهج وتألق فى العصر السكندرى، حتى نجد جاليليو وهو فى طليعة الآباء العظام للعلم الحديث يؤكد أن إنجازاته ما كانت لتتاح بدون انجازات أرشميدس (القرن الثالث ق.م) الذى علمه التآزر الخصيب الولود بين لغة الرياضيات ووقائع التجريب، ومعلوم جيدًا دور العلماء العرب فى العصور الوسطى فى حمل لواء المنهج التجريبى ومواصلة سيرة البحث العلمى.

مع تسليمنا بكل هذا، نسلم أيضا بالفوارق المحورية الجوهرية بين العلم القديم فى تلك المراحل وبين العلم الحديث الذى تخلق فى العصر الحديث بصورة مخالفة تمامًا. من حيث كونها نسقية مهيأة للاستقلال، وتحمل فى صلب ذاتها حيثياتها وإمكانات تناميها، وفاعلية عوامل تقدمها المطرد.. هذا التقدم الذى تتسارع معدلاته بمتوالية حسابية تكاد تصبح هندسية! وترتد فى فعاليات تقانية تغير معها - ومازال يتغير - كل شئ، بدءا من المثل العقلية وإنتهاء بوقائع الحياة اليومية مرورًا بأشكال الصراع الطبقى.

وقد جرى العرف على حصر الفوارق بين العلم القديم والعلم الحديث فى اعتبارات منهجية وخصائص منطقية. ولكننا نريد الآن أن نخطو خطوة أبدع فى بحثنا عن إسهام ديكارت فى تأسيس العلم الحديث الذى أنجبه العقل الحديث ليصنع العالم الحديث، هذا من حيث أسس ديكارت الفلسفة الحديثة التى شكلت العصر الحديث للإنسان الحديث. وما دمنا دائرين فى فلك الحداثة والعلم الحديث، وليس العلم المعاصر وأفاقه المستقبلية، فإن الحداثة تجسدت معها عملقة العلم فى العلوم الطبيعية ذات الموقع الاستراتيجى الخطير فى

(*) لم تكن هناك حضارة فرعونية، ولكن كانت حضارة المصريين القدماء



نسق العلم فالنظرية الفيزيائية العامة - كما هو معروف - لنيوتن ثم النسبية والكوانتم هى التى شكلت أطر النسق العلمى بأسره ومبادئه وقواعده وشرائعه ونواميسه.

كيف كان ذلك؟ كيف كان ديكارت المؤسس الحقيقى للعلم الحديث؟

لنبدأ من البداية، من شك ديكارت الشهير، وهو بالطبع لم يخل من عنصر نفسى شأن كل إبداع أصيل وعظيم فى العلم أو الفلسفة أو الفن.. إلا أنه بخلاف حالات الشك الشهيرة فى تاريخ الفلسفة، لم يكن شك ديكارت نابعًا عن حيرة بين الفرق أو أزمة ناشئة عن أوضاع مضطربة، بل كان شك ديكارت قرارًا إراديًا وعزمًا أكيدًا على أن يقيم النسق الحديث للعقل الحديث فى العصر الحديث.

فجعل يشك فى كل عناصر العقل على الاطلاق ومعطيات الحواس والمبادئ العامة وبدهيات المنطق والرياضة.. الخ وطبعًا شك فى وجود العالم ووجود نفسه، لكن حتى إذا شك فى أنه يشك فهذا شأن أى تفكير فخرج من شكه باليقين الشهير: "أنا أفكر إذن أنا موجود" - أى اليقين من وجود الأنا المفكرة العارفة، ومنه خرج بيقين وجود الله ثم يقين وجود العالم. بهذه اليقينيات الثلاثة اكتمل الإطار العام ليحوى تفصيليات الفلسفة الديكارتية التى أصبحت بدورها أساس الفلسفة الحديثة ونقطة بدايتها.

ولم يكن الشك الديكارتى إطاحة بالفرق الأخرى وإفساحا للطريق لكى نبدأ من جديد، بل كان تحويلًا لمسار الفكر البشرى عن محور الأنطولوجيا إلى محور الإبستمولوجيا، أو من محور الوجود إلى محور المعرفة.

فمحاور الفلسفة ثلاثة: نظرية للوجود ونظرية المعرفة ونظرية القيمة، وتحتها تندرج كل تفرعات وتخصصات الفلسفة العديدة، ولما كانت القيمة تقاطعًا بين المعرفة والوجود، وتمثيلًا لعلاقة الذات العارفة المفكرة بهذا الوجود ورؤيتها له واسقاطها عليه، كانت المعرفة والوجود - فيما يبدو لى - هما فى خاتمة المطاف المحورين اللذين لابد أن يدور حولهما التفلسف.

وقد كان الفكر فى العصر الوسيط - الإسلامى فى الشرق، والمسيحى فى الغرب - يرتكز على محور الوجود بما هو موجود العالم ومصيره أو



العالم كعلامة على وجود الله هو محور الإرتكاز، تصور الطبيعيات كتابعة للإلهيات أو تصور الوجود – التصور الأنطولوجى هو الشغل الشاغل والهم الأساسى ومنه قد ينتقل إلى مشكلة المعرفة أو مناهج الأدلة.

وحين جعل ديكارت من الأنا العارفة اليقين الأول، أى النواة أو الأساس الذى ينبنى عليه سائر النسق، كان بذلك يحدث نقلة جوهرية للفكر البشرى من محور الوجود إلى محور المعرفة، ومن العصر الوسيط إلى العصر الحديث.

لقد أصبح ديكارت أبا الفلسفة الحديثة، فقد دارت بجملتها حول رحى المعرفة، وأصبحت من رأسها حتى أخمص قدميها فلسفة معرفية أوّلا وقبل كل شئ يشغلها السؤال عن المنهج قبل سواه، ولا ننظر أبدًا فى الوجود إلا كما يبدو للذات العارفة، فليس أيسر من أن تغدو الطبيعة ذاتها سؤالًا معرفيًا.. هكذا كانت فلسفة ديكارت من أقوى العوامل التى هيأت المناخ الغربى لنشأة ونمو العلم الحديث.

ولئن كان اغفال الفلسفة الغربية لمحور الوجود قد أدى فى نهاية الحقبة الحديثة والحركة التنويرية أى فى نهايات القرن التاسع عشر إلى مشاكل وأزمات يبلورها نشأة الرومانتيكية والبرجسونية والوجودية.. الخ فإننا لسنا بصدد تقييم الحصيلة التاريخية لفلسفة ديكارت بأسرها، بل فقط الحصيلة العلمية بحيث لا نملك إلا أن نزجى آيات العرفان والإجلال بالغة منتهاها لأبى الفلسفة الحديثة من حيث هو أيضًا أبو العلم الحديث.

ولا غرو فالعروة بين الفلسفة والعلم – قطبى العقل البشرى – هى دائما عروة وثقى.

تعقيب

يقال أن عظماء الفكر نوعان أو فريقان، فريق تتجلى عظمته فى أنه استطاع أن يمثل عصره أصدق تمثيل، ومن بين أعضاء مثل هذا الفريق فولتير **Voltaire** فى فرنسا، حتى قيل فيه ولو على سبيل الهجاء أن فولتير أصاب أوفى قسط من عقلية أهل زمانه". والحقيقة أن أحدًا من الكتاب فى فرنسا لم يستطع أن يعبر عن أفكار عصره خيرًا مما عبر عنها فولتير.



وفريق آخر يعد عظيمًا لأنه يمثل كل ما ينطوى فى عصره من قوى كامنة، ومصدر عظمته أنه استطاع أن يظهر المستقبل، وأن يكشف عن تلك القوى المطوية التى أصبحت بعد قرن أو قرنين ملكًا مشاعًا للجميع. ومن هذا الفريق "ديكارت" فقد فاق علماء عصره بجرأته التى اعتبرت إرهاصًا لنتائج فكرية وعلمية عظيمة جاءت كنتائج فى بحوث أجيال العلماء من بعده.

وهذا ما شهد به حديثًا العالم الفزيولوجى الإنجليزى "ألدوس هكسلى" حين صرح قائلًا: "إن المفكر الوحيد الذى أرى أنه فاق كل من عداه فى تمثيل أصول الفلسفة الحديثة، وجذوره العلم الحديث هو رينيه ديكارت" فمن ينعم النظر فى نتيجة من النتائج التى طبعت الفكر الحديث بطابعها، سواء فى الفلسفة أو فى العلم، يتبين أن معنى هذا الفكر - إن لم نقل صورته - كان حاضرًا فى ذهن ذلك المفكر الفرنسى الكبير.."[81]

ولقد اتفق الفلاسفة على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم فى إعلاء شأن ديكارت أمثال هيجل وشلنج وماركس، حتى قال عنه هيجل فى كتابه "تاريخ الفلسفة" إن ديكارت هو مؤسس الفلسفة الحديثة، إنه بطل. فقد استطاع أن يعود بالأشياء إلى بداياتها وعاود البحث عن أرض الفلسفة حتى استعادها بعد ضياع استمر ألف سنة"..[82]

بينما يقول كارل ماركس عن ديكارت رائد الاتجاهات المادية فى فرنسا كما يراه: "إن المادية الآلية فى فرنسا قد انساقت وراء الفيزياء الديكارتية رغم معارضتها لميتافيزيقاه". وهى إشارة إلى أعلام الفكر المادى من الفرنسيين أمثال ليروا، وكابانى، ولامترى.[83]

ويصف الكتّاب والمؤرخون ديكارت بأنه أكبر فلاسفة فرنسا، وإمام الفلسفة الغربية الحديثة، ورائد الاتجاه العقلى فى أوروبا، على الرغم من أن البعض الآخر يرى أن ذلك يعود إلى علاقاته الإجتماعية المتعددة التى اكتسبها فى حياته، فهو يهدى كتابه فى الإنفعالات إلى أميرة بوهيميا

---

[81] د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، ص ص 87 - 88

[82] د. عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، ص 114.

[83] نفس المصدر، ص 115.

"اليصـــابات" ويتواصل مع الحركة العلمية فى أوروبـــا عـــن طريـــق الأب مرسن، ويقضى نحبه فى بلاط الملكة كريستينا فى ستوكهولم عام 1650، ثـــم تعرف فلسفته بأنها فلسفة "الأفكار الواضحة المتمـــايزة" التـــى دارت حولـــها فلسفته وشملها نقد الناقدين وشرح الشارحين، والتى جعلت من بداهة العقـــل وحده دليّلا على الحق والحقيقة.

وقيل إن فلسفة ديكارت قد وصفت "بالثورة الديكارتية" علـــى غـــرار الثورة الكوبرنيقية، بسبب قاعدته الأولى من قواعد المنهج وهى قاعدة البداهة العقلية التى تتطلبها المعرفة ويسعى وراءها اليقين، وأيضًـــا بســـبب آثارهـــا البعيدة إذ قوضت فلسفة أرسطو وأتت على بنيانها من القواعد، وهدمت فلسفة العصور الوسطى ولكنه لم ينس قبل هدمها أن يأخذ من أفكـــار أوغســـطين وأنســـلم ما يعينه على إقامة فلسفته الدينية وتقديم أدلته على وجود الله، وأيدت سلطان العقل الناضج فوق كل سلطان آخر، حيث بدد نور العقل حيرة العقـــل الفلسفية، وتنوير العقل يفترض عدم التحيز دون خوف أو وجل، فضّلا عـــن مناصرتها لقضايا الحرية الواعية الملتزمة، وتهيئة النفوس لثـــورات إنســـانية أخرى فى كافة المجالات الفكرية والسياسية والإجتماعية.(84)

وفلسفة ديكارت فلسفـــة ثورية بقـــدر تجاوزهـــا للتـــأمل النظـــرى، والتفكير المجرد، ومجاوزة ذلك إلى العمل والتطبيق، راميـــة إلـــى التغيـــير الجذرى والتأثير النهائى، فالمعرفة المجردة ليست غـــرض ديكـــارت وإنمـــا الغرض تحقيق سيادة الإنسان وسيطرته على نفسه بتدبر سلوكه والقضاء على أمراضه النفسية والبدنية معًا، ثم بسيطرته على الطبيعة من حوله.

ويتم السيطرة على انفعالات النفس بالسيادة الداخلية "الجوانيـــــة"، أى سيادة النفس على إرادتها وعلى مقدراتها، ومن ثم يتمكن الإنسان من السيطرة على الخارج، فهى فلسفة جوانية - كما يسميها الدكتور عثمان أمين (رحمـــه

---

(84) د عثمان أمين، رواد المثالية فى الفلسفة العربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانيـــة 1975 (الطبعة الأولى 1967)، ص ص 19-20

وأيضا: د. عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، ص 116

الله تعالى) لأنها تزكى الوعى وتتوخى الأصالة وتتعمق الأشياء للوصول إلى جوهرها دون مظهرها.

كما جعل ديكارت التفكير فريضة على كل إنسان يملك عقلاً، وجعل الفهم "فرض عين" لا "فرض كفاية" كما يقول المسلمون، ولا يتوقف الفهم على فهم الذات بل يتعداها إلى فهم نظم الموجودات والماهيات بالعمل لا بالمشاهدة السلبية.[85]

ودافع ديكارت عن الميتافيزيقا الحقة التى تعين الإنسان على إدراك مكانه ومكانته فى العالم الذى يعيش فيه، وعن طريق الميتافيزيقا يصل إلى ما هو أرفع وأسمى.. يصل إلى إدراك الله تعالى باعتباره خالق ومدبر لهذا الكون، وأن العبودية لا يمكن أن تكون إلا من الإنسان لله تعالى فقط. ومن ثم فلا معنى للخوف من الموت، والإنسان إذا لم يخف من الموت عاش واثقًا بنفسه، واثقًا بربه فيدرك السعادة.[86]

ولقد كان مفتاح مذهب ديكارت - على غرار مفتاح شخصيات العقاد - هو العلم الطبيعى الرياضى، باعتبار أن الرياضيات هى المثل الأعلى للعلم الدقيق، العلم "اللمّى" الذى ينزل من المبادئ إلى النتائج فيبين علة النتائج فى مبادئها، ويرضى العقل تمام الرضا بينما كان الشك فى ضرورة الحقيقة هو مفتاح المنهج الديكارتى.[87]

ولم يوفق ديكارت إلى مثل إتزان أرسطو وتواضعه، لأنه كان يغالى فى طلب المعقولية، وأراد لعلمه أن يكون لميًا أو لا يكون أصلًا، فأحال العلم الطبيعى "الآنى" يكتسب بالاستقراء عند أفلاطون إلى علم رياضى بحت، وذهب فى ذلك إلى حد افتراض قوانين كان يعلم عدم مطابقتها للواقع.[88]

كذلك هدم ديكارت منطق أرسطو القديم عندما تصور الأجسام الخارجية آلات، أى مركبات صناعية خلوًا من كل طبيعة أو ماهية، عكس ما

(85) د./ عثمان أمين، رواد المثالية، ص 27.

(86) نفس المصدر، ص ص 27-28.

(87) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثةن ص 85.

(88) نفس المصدر نفس الموضع.

كان معتقدًا عند أرسطو بأن الموجودات طبائع وماهيات لها خواص وأعراض، ولم يعد الإنسان كائنًا ناطقًا بل أصبح كائنًا له نفس وجسم. وبالتالي لم ير ديكارت في الكليات معنى بل هي أسماء جوفاء، وأن الطبائع البسيطة **Simple Natures** أولى بمعرفتها والسعى وراءها، فاعتبر ديكارت بسبب نظرته هذه للطبائع أحد الإسميين الذين ظهروا في القرن الرابع عشر.[89] من قبل.

وحدث في عصر ديكارت أن تضاءلت سلطة الكنيسة، وتزايدت سلطة العلم، وفي مجال كان لظهور البروتستانتية أثرها الفعال، فقد كانت تهدف إلى القضاء على الوساطة بين الله تعالى والإنسان. وأكد ديكارت بالعقل وجود الله تعالى، فلا شئ يأتى من لا شئ، كما أن الوجود لا يصدر عن العدم، فالوجود كله معلق على الله تعالى، فهو الضامن والصادق والكامل واللامتناه. فالدين والعلم يصدران من العقل البشرى وهو أصل مشترك، وملكة فكرية أكد عليها ديكارت بينما أكد من أتى بعده على فكرة النشاط البشرى.[90]

ولم تنج فلسفة ديكارت من نقد الفلاسفة البرجماتيين، فقد رفض البرجماتيون استخدام مصطلح الابستمولوجيا بسبب ما تركته فلسفة ديكارت من آثار سلبية، وأكثر بسبب ما تركته فلسفة ما بعد الفلسفة الديكارتية **post-Cartesian philosophy**، ويرجع سبب موقف البرجماتية من الإبستمولوجيا **Epistemology** إلى إدراكهم أنها مشكلة تختص بكيفية استدلال الشخص من معرفة حدسية تختص بحالة الشخص العقلية إلى موضوعات غير عقلية، فالإنسان هنا يتجاوز خبرته الذاتية إلى خبرات أخرى موضوعية.[91]

---

(89) نفس المصدر، ص 86.

(90) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 217 وللمؤلف مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 97

(91) Morris, Charles, The pragmatic Movement in the American philosophy, Brazillar, New york, 1970, p.49.

وكانت البرجماتية تعادى منذ البداية الفلسفة الديكارتيـــة والنظريـــات التجريبية التى تشترك مع الديكارتية فى بعض الأسس الفلسفية، ممـــا جعـــل بيـــرس يحاول دحـــض الديكارتية فى ثلاث مقـــالات نشرهـــا عـــام 1868، توصل فيها إلى النتائج الآتية:[92]

1- ليس لدينا فكرة عن الاستبطان **Introspection**، وكل معرفتنا عن العـــالم الداخلى مجرد فرض فقط.

2- ليس لدينا فكرة عن الحدس **Intuition**، ولكن كل معرفة يمكن تحديدهـــا منطقيًا عن طريق المعارف السابقة (الخبرة).

3- ليس لدينا فكرة عن التفكير بدون استخدام العلامات **Signs**.

4- ليس لدينا تصور عن اللامعرفة المطلقة.

وأخيرًا لقد ترك ديكارت للفلاسفة الذين أتوا من بعده عددًا كبيرًا من المشكلات، لخصها لنا جان فال فيما يلى:

" فكيف نطلق اسمًا واحدًا هو الجوهر على الله الذى هو الجوهـــر اللامتناهى وعلى الجواهر المتناهية التى هى الامتداد والفكر؟ كيف يحدث أن أحد هذين الجوهرين المتناهيين وهو الفكر يتركز فى نفوس فردية، على حين يكـــون الآخر، وهو الامتداد، كلًا واحدًا متجانسًا وغير منقســـم فـــى نهايـــة الأمر؟ وكيف نفسر اتحاد النفس والجسم، أى اتحاد هذين الجوهرين؟ وكيـــف نفسر أن أحدهما، وهو الامتداد، هو فكرة واضحة متمايزة عن الآخر، وهـــو الفكر؟ ويجـــب أن نذكر أيضًا أن ديكارت بعد أن وعد بإقامة فيزياء رياضية خالصة، لم يقدم الرياضة فى كتابه "المبادئ" إلا فى معرض الكلام عن قوانين التصادم "**les lois du choc**".[93]

هذه المشكلات هى التى حاول مالبرانش حلها فى نظرية المناســـبات، وسبينوزا فى الواحدية أو وحدة الوجود، وليبنتز فى الجواهر الفردة، ولوك فى المذهب الحسى، وبركلى فى مثاليته اللامادية، وكنط فى عالمى النومينا.. عالم

= وانظر كذلك الترجمة العربية للكتاب المذكور للمؤلف، ص **68**.

[92] **Ibid., p. 50**

[93] جان فال، الفلسفة الفرنســية من ديكارت إلى سارتر، ص **28**.

الأشياء فى ذاتها العالم اللامتناهى، وعالم الأشياء لذاتـــها.. العـــالم الحســـى المتناهى.

وعلى الرغم من كل ما تقدم فإن فلسفة ديكارت كان لها مآثر حميـــدة لا يمكن لأى باحث أن يتغاضى عنها أو أن يغفل ذكرها، ويكفى أنها هيـــأت النفوس لقبول فلسفات ونظريات وأفكار متباينة تلقاها الناس وهم يتمتعون بقدر كبيـــر من حرية الفكر، مما دفع بالفلسفة والعلم المعاصر خطوات واسعة نحو التقدم والازدهار.

الفصل الثانى

بليز بسكال

Blaise Pascal

1662 - 1623

مقـــــدمــــة

ذكرت فى الفصل السابق أن رينيه ديكارت كان له تأثيرًا عظيمًا على من أتوا بعده من الفلاسفة وامتد تأثيره إلى الأدب وسائر مناحى التفكير الإنسانى، وكتب توماس ريد **Thomas Reid** (1796-1710) الفيلسوف الاسكتلندى **Scottish**[*] ذات مرة أن مالبرانش، ولوك، وبركلى وهيوم يشتركون جميعًا فى نسق عام واحد من الفهم الإنسانى وهو ما يمكن أن نسميه حتى الآن النسق الديكارتى **The Cartesian System**، كما امتد تأثير ديكارت أيضًا إلى الفلاسفة التجريبيين بالإضافة إلى أصحاب الاتجاهات العقلية. وكان تأثيره على النزعة التجريبية أعمق من ناحيتين:

الأولى: اتخذت النزعة التجريبية من المعطيات غير المشكوك فيها أساسًا لتطوير أفكارها خاصة لدى التجريبيين الذى أتوا بعد الرعيل الأول، وكان الوعى الفردى هو محور تفكيرهم التجريبى، كما فى حالة الفيلسوف الألمانى إدموند هوسّرل **Edmund Husserl** (1938-1859) الذى حاول إحياء النظرية الديكارتية.

---

[*] توماس ريد (1710-1796) فيلسوف اسكتلندى، دافع عن الدين والأخلاق بالرجوع إلى الضمير وعواطفه الطبيعية، فضلًا عن ريادته لمذهب الذوق العام **Common Sense** الذى اتخذ منه منهجًا لمعارضة الشك به وله ثلاث كتب هى "بحث فى الفكر الإنسانى على مبادئ الذوق العام" 1763، و "محاولات فى القوى العقلية (1785)، و"محاولات فى القوى الفاعلية" (1788) وهذان الكتابان تفصيل للكتاب الأول (انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 181

الثانية: ظلت المشكلات التى صاغها ديكارت بخصوص الثنائية هى محور بل قلب كثير من الأبحاث الفلسفية المعاصرة، وعلى سبيل المثال لا الحصر، أعمال جلبرت رايل Gilbert Ryle ولودفيج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein وجهت ضد التصورات الديكارتية التى مازالت حية نابضة وقوية.[1]

ولقد تخرج من المدرسة الديكارتية أو من تحت عباءة ديكارت أو من كمه كما يحلو للبعض أن يقولوا مجموعة من الفلاسفة الذى سموا بالديكارتيين، ولا ينبغى أن نفهم من هذه التسمية أنهم كانوا نسخًا طبق الأصل من ديكارت وفلسفته وأفكاره، بل يقال إنهم استوعبوا فلسفة ديكارت ودعوته إلى تحرير العقل من عقال التراث الموروث دون تمحيصه ثم وسم كل منهم فلسفته بسيماته الشخصية، فجاءت مشتركة كلها أو بعضها فى الأصل مختلفة فى الفروع والتفسيرات والشروح، فكان فضل ديكارت هو فضل من فتح الطريق، وأبان السبيل الأوسع والأرحب، ألا وهو سبيل دراسة العلوم بالعقل كنقطة انطلاق أساسية.[2]

وكان من بين هؤلاء الفلاسفة الذين أحب أن أقول أنهم تخرجوا من المدرسة العقلية أكثر من كونهم خريجو المدرسة الديكارتية بليزبسكال ونيقولا مالبرانش وباروخ سبينوزا وجوتفريد فيلهلم ليبنتز وآخرين كثيرون.

أولا: سيرة حياة بسكال

ولد بليز بسكال Blaize Pascal فى 19 يونيو سنة 1623 فى مدينة كليرمون فيران Clermont-Ferrand فى أقليم الأوفرن Auvergne بقلب فرنسا. وتوفى فى 19 أغسطس سنة 1662 بدير بور رويال.

وبين تاريخ الولادة وتاريخ الوفاة حياة حافلة بكل أنواع الأعمال الإنسانية بين حقيرها وعظيمها حتى تغلبت عليه نوازع الخير وروح العالم وقلب الفيلسوف المتدين.

---

[1] **Williams, Bernard, Descartes, René, in the Encyclopedia of philosophy, vol.2, p.354.**

[2] انظر للمؤلف، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، ص 98.

ماتت أمه بعد ولادته بثلاث سنوات عام 1626 وانتقلت أسرته على إثر وفاة أمه إلى باريس عام 1631، وأخذ والده على عاتقه أن يعلم ابنه ويثقفه ويصقله بعلوم عصره، فعلمه اللاتينية واليونانية على عادة أهل زمانه ثم علمه الرياضيات. اطلع بسكال الابن خلسة على كتاب "المبادئ" لإقليدس Euclid ثم بدأ يعمل فى كتابه الأول "الروح الهندسية" ولم يتعد عمره الثانية عشرة. وعندما اكتشف فيه أبوه ميله نحو الرياضيات أعطاه الطبعة الثانية والثلاثون من كتاب إقليدس "المبادئ".[3]

أما أبوه فكان يعمل رئيساً لمحكمة الضرائب **Cour des aides** فى كليرمون يحضر مع ابنه بسكال المحاضرات التى كان يلقيها الأب "مارين مرسين" **Marin Mersenne** فى الرياضيات. وعندما بلغ السادسة عشرة ألف "رسالة من القطاعات المخروطية" صدر عام 1640 الذى علقت عليه أخته "جاكلين" بقولها "إنه إنجاز عقلى عظيم حيث كان الناس يقولون إنه لا يوجد شئ ذو قيمة منذ عصر أرشميدس **Archimedes**". وفى عام 1642 اخترع آلة لعمليات الجمع فى الحساب أراد بها أن يساعد أباه فى عمليات جمع الضرائب حين كان يشغل وظيفة فى محكمة الضرائب فى روان **Rouen**، واستمر بسكال يعمل فى مجال نظرية الاحتمالات ونظرية العدد والهندسة حتى توقف عن ذلك عندما تحول إلى الدين عام 1654 على إثر أزمة روحية عميقة تعرض لها بعد حياة لاهية ماجنة استمرت حوالى سن الثلاثين، وسجلها بسكال فيما سمى باسم "المذكرة" **Memorial** بدأها بالعبارات التالية:

"رب إبراهيم واسحق ويعقوب
لا رب الفلاسفة
يقين، يقين، شعور، سرور، سلام
إله يسوع المسيح
"إلهك سيكون إلهى"
نسيان العالم ونسيان كل شئ إلاّ الله

---

[3] Popkin, Richard, Pascal, Blaize, in the Encyclopedia of philosophy, vol. 6, p.52.

إنه لا يوجد إلاّ بالطرق التى دل عليها الإنجيل.

أيها الإله العادل، إن العالم لم يعرفك، لكنى عرفتك.

سرور، سرور، سرور، دموع سرور

لقد انفصلت عنه

"يا إلهى! هل تتخلى عنّى بداً؟

ياليتنى لا أنفصل عنه أبدًا.

"لقد أفضت به هذه المحنة الروحية إلى الانقطاع إلى الله والارتماء فى أحضان المسيح والامتلاء بالمشاعر الدينية العميقة".[4]

وهناك عوامل عديدة أدت ببسكال إلى الاتجاه نحو الدين بل قل نحو الزهد والتصوف منها حياة اللهو التى كان يحياها وهو شاب، واتجاه أخته جاكلين نحو التدين وتأثيرها فيه، ومساعدتها له على الاتصال بأوائل المرشدين فى دير بور رويال **Port Royal** أمثال سان سيران، وأنصار جنسيوس **Jansenius** أسقف أبير **Ypres** ومؤلف كتاب **Augustinus**، وأرنو الذين قرأ لهم وتأثر بآرائهم، هذا بالإضافة إلى قراءاته المستفيضة لكتب الدين الذى أدى به إلى الاعتقاد بل الإيمان القوى بحب الله تعالى وحده.

كما ساعده أيضًا نشأته الدينية التى دعته إلى التمسك بأهداب الفضيلة، واحترام العقيدة، وكان والده يذكر أمامه بصفة دائمة أن العقيدة موضوع إيمان فلا تبحث بالعقل، وكان هذا عاصمًا له عن الانخراط فى عالم الشك، مما جعله يوجه جل اهتمامه بعد تجربته النفسية إلى محاولة بلوغ كمال الفضائل النصرانية[5]

ثانيًا: مؤلفات بسكال

لم يتمكن بسكال من ترتيب أفكاره داخل نسق واحد منظم لذلك ترك معظم أعماله شذرات فى مجالات مختلفة منها الرياضيات والفيزياء، والفلسفة، والدين. والأعمال التى تركها هى:

---

[4] د. عبد الرحمن بدوى، بسكال، بلير، فى موسوعة الفلسفة، ص 354.

[5] انظر *يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 90.

** د. عبد الرحمن بدوى، بسكال، ص 354.

1- رسالة عن القطاعات المخروطية -1640 Essai pour les coniques (Essay on the Conics).

2- تجارب جديدة تتعلق بالخلاء Expérimentes nouveaux Pour le Vacuum. 1647 New Experiments Concerning The vacuum.

3- محادثات مع السيد/ دى ساسى Conversations Avec M. De Saci. (1655) - Conversations with M. De Saci.

4- أهل الدير 7-Les Provinçials1656 (Provincial letters). كتبه بسكال ليكشف فيه عن خبث اليسوعيين، ودفاعًا عن أصحابه من جماعة بور رويال، وفضح فيه فساد الأخلاق الذى يدعو إليه اليسوعيون خاصة فى باب "الفتاوى" Casuistique. يكشف عن انحلال مبادئ الأخلاق، وانتهازيتهم فى تطبيق مبادئ الأخلاق الدينية، ومداراة ومغالطة فى تبرير الذنوب، استرضاء لأهواء ذوى الجاه والسلطان، وتحقيق مآربهم الدنيوية وابتزاز الأموال وتقلد المناصب الرفيعة.

5- الروح الهندسية L'Ésprit geometrique (The Geometric spirit- 1658 - كتاب بسكال فى الرياضيات، كتبه بعد أن اطلع على كتاب إقليدس "المبادئ".

6- الأفكار(*) les pensées (thoughts on religion)- 1669. وهو كتاب وضعه بسكال بعد أن تحول إلى التقوى الدينية، ففكر فى الدفاع عن العقيدة النصرانية لكى يتحول المفكرين الأحرار إلى الدين واليقين، ولكن العمر لم يسعفه ومات تاركًا مجرد شذرات مخطوطة، جمعت ونشرت بعد وفاته تحت هذا العنوان.

(*) من الفعل الفرنسى Penser يفكر، يتذكر، يخطر على باله، وهو ضمن أفعال المجموعة الأولى التى تنتهى ب er، ومنها Pensant. عاقل، وناطق، ومعتقد، و pensée (مؤنثة) بمعنى فكر، أو فكرة، أو خاطر، أو رأى، أو ذهن، أو عقل، أو زهرة البانسيه (الثالوث). ومنها كذلك penseur أى كثير التأمل. وأيضا penseur Libre بمعنى إباحى، وهو الذى يقول بحرية الدين (حر الأفكار).

انظر قاموس إلياس، شركة الياس العصرية، القاهرة، 1977، 369



وقد صدرت الأعمال الكاملة لبسكال في باريس مرتان، عـــام 1900، وعـــام 1904/14. وأشــرف علـــى الإصـــدار ليـــون برونشفيــــك Leon Brunschvicg واميل بوترو E. Boutroux وجاسير:

* Oeuvre complétés, ed. Par. L. Brunschvicg, E. Boutroux, et f. Gazier, 14 vols., paris, 1904-14

* Pensées et opuscules, ed. L. Brunschvicg, Paris, 2 nd. 1900 (أفكار ونبذات نشرها برونشفيك).

* Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets, ed. Louis Lefuma.

وكتب مقدمته Henri Gouhier، وكانت المخطوطة الأولى قد صدرت عـــام 1662. بمقدمة لجان جيتون Jean Guitton.

ثالثًا: مشكلة الميتافيزيقا عند بسكال

حاول بسكال أن يستغنى عن الفلسفة ويجعل الميتافيزيقا تحل محلـــها، فالرجوع إلى الذات الإنسانية، إلى النفس، والنظر في حالـــة الإنســـان علـــى أساس منهج سقراط الذى خطه على جدران معبد "دلفى" اعرف نفسك بنفسك.

وقد وضع بسكال لنفسه محاور أربعة ناقش من خلالها أبعاد الموقف الميتافيزيقى للإنسان، وهذه المحاور هى:

1- الإنسان وموقفه من الوجود.

2- الإنسان بين العظمة والشقاء.

3- الشك واليقين عند بسكال.

4- بسكال والفكر الوجودى.

1- الإنسان وموقفه من الوجود

اهتم بسكال اهتمامًا بالغًا بالإنسان حتى أصبح هـــو محـــور فلســـفته وفكره. وكان واحدًا ممن عبّروا عن الشعور الجديد للإنسان والـــذى يتســـم بالاغتـــراب في العالم. وقد لوحظ مرارًا أن أفكار بسكال في هـــذا الصـــدد كانت بمثابة ارهاصات أوليّة للوجودية في عدد من النقـــاط منـــها: أن ثقـــة الإنسان بخبرته حينما نظر إلى نفسه كمحور للأشياء فتحت أمامـــه طريـــق



الرعب بازاء صمت لا نهاية له من المكان (الكون)، ومنها أن البراهين على وجود الله تؤدى إلى إثبات هذا الوجود، ولكن هذا الإله الذى تثبت وجوده تلك البراهين هو إله ميتافيزيقى أو علمى وليس إله إبراهيم ولا اسحق ولا يعقوب (عليهم السلام) ومنها أن على الإنسان أن يخاطر حتى ولو لم يكن مسلحًا بالمعرفة".(6)

والإنسان الذى اهتم به بسكال هو الإنسان القلق، الخاطئ، الذى يعيش حياة عملية يعترك التجارب وتعتركه التجارب، وليس هو الإنسان الدى يحيا حياة نظرية. ولهذا الإنسان حركتان متضادان هما:(7)

* حركة أرضية متجهة نحو الحياة السفلية، ويعنى بها بسكال الحياة الحيوانية التى يحياها الإنسان وهى مصدر شقاءه وتعاسته.
* وحركة مضادة متجهة من أسفل إلى أعلى، أى تلك الحياة التى تتسامى بالإنسان من حياته الحيوانية إلى حياته الإنسانية حتى تصل به إلى الله تعالى.

وهاتان الحركتان تذكرنا بالجدل الهابط من عالم المثل إلى الحياة الإنسانية الأرضية المحسوسة، والجدل الصاعد بالإنسان من حياته الحسية الأرضية إلى عالم المثل التى تحدث عنها أفلاطون فى عدة محاورات خاصة الجمهورية وتيتياتوس ومينون.(8)

وكان غرض بسكال من هاتين الحركتين هو اقناع الملحدين والمارقين عن الدين بالعودة إلى حظيرة الإيمان، والاتجاه نحو الله تعالى

---

(6)Macquarrie, J., Existentialism, A pelican Book, New york, 1973, p. 33

نقلًا عن د/ على عبد المعطى محمد، فى الفكر الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص 71.

(7) د. راوية عبد المنعم عباس، بليز بسكال وفلسفة الإنسان، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، 1985، ص 255

(8) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1389 هـ - 1970، ص 69 وما بعدها.

باعتبـــاره هو الخالق، والاقلاع عن حياة المجـــون والاســـتهتار، لأن اليـــوم الآخر قادم لا محالة. ومن خلال هاتين الحركتين يشعـــر الإنســـان بـــالعذاب والقلق والإحباط حينما يتجه بشهواته وملذاته وحينما يسمو بروحـــــه يشعـــر بالسعادة والرضا.

لقد اهتمت الكتابات والمؤلفات الأوروبية بالبحث فى حيـــاة الإنســـان ومحاولة استجلاء دخائل حياته حتى تصل إلى عمق الذات الإنسانية، وخاصة كتـــابات الفلاسفة الذين ربطوا الفلسفة بالدين وحـــــاولوا المـــزج بينـــهما أو استخدام أحدهما لتدعيم الآخر مثلما كان لدى أوغسطين والأكوينى وبســـكال، وقـــد ركزت هذه الكتابات على الإنسان الضعيف الغارق حتـــى أذنيـــه فـــى الفسق والرذيلة، وركزت على الجانب المعتـــم مـــن الحيـــاة الباطنيـــة فـــى الإنسان.[9]

وعرض بسكال صورة للإنسان فى تناقضاته وشقائـــه يمكـــن القـــاء الضوء عليها من خلال عرض النقاط الآتية:

أ - العقل فى مواجهة الكون اللامتناهى.

ب- قصور العقل.

ج- ضعف الإنسان

أ - العقل فى مواجهة الكون اللامتناهى

عندما قارن بسكال بين موقف الإنسان بعقله وفكره وبيـــن لا نهائيـــة الكون، وجد أن الإنسان ليس إلا نقطة صغيرة، وشئ بســـيط تافـــه ضعيـــف بالنظر إلى اتساع الكون اللامتناهى وسحره وغموضه، وتلك الفضاءات الـــلا محدودة التى يحتويها الكون. إن هذا الإنسان الضعيف ما هو إلا قصبة مفكرة **Un Roseau pensant**، "الإنسان ما هو إلا عود وأضعف عود فى الطبيعـــة غير أنه عود مفكر وليس من الضرورى أن يجتمع الكون كله لســـحقه، فقـــد تكفى لقتله نقطة بخار أو قطرة ماء، وحتى إذا سحقه العالم فهو مـــع ذلـــك أنبـــل منه لأنه يعرف حتما أنه سيموت، كما أنه يعرف ما يتميز بـــه العـــالم

[9] د علي عبد المعطى، فى الفكر الحديث والمعاصر، ص 75

عليه فى حين أن العالم لا يدرى عنه شئ ومن ثم كان الفكر وحده هو مصدر كرامة الإنسان ومقياس نهضته وليس المكان أو الزمان".[10]

لقد توصل بسكال إلى حقيقة هامة مؤداها أن الإنسان بسيط للغاية بالنسبة للكون اللامتناهى، ولكن هذه البساطة تعد أعظم وأكبر من اللانهائية العظيمة التى يتمتع بها الكون، لأن الإنسان البسيط استطاع استيعاب هذه اللانهائية وتمثلها عقليًا وذلك فى كل لحظة من لحظات تفكيره المنظم، وفى كل آنة من أناته فى الحياة. واستطاع بسكال أن يصل من خلال هذه الحقيقة إلى اثبات قدرة الله تعالى حيث يقول: "إن ما يعانيه خيالنا من الضياع فى فكرة الكون اللانهائى إنما تعد أكبر برهان على قدرة الله التى يضيع خيالنا فيها".[11]

ويظهر لنا من خلال هذا النص مدى تصور بسكال لاتساع العالم وضخامته وكيف يمتد الكون فى رحابته ولانهائيته مما يشعر الإنسان بالعجز عن بلوغ مداه الحقيقى. ولا يفوت بسكال هنا أيضًا إلى أن يشير إلى قدرة الله الخالق التى تجلت فى صورة هذا الكون الشاسع الذى يتوه فيه خيالنا، ولا يملك أن يصل إلى غايته منها.

وكان بسكال يردد قوله عن الإنسان والكون:

"عندما أتأمل الكون فى صمته، وضياع الإنسان فيه، وهو يحتار فى معرفة ذاته، وتحديد مكانه وسط هذا العالم، ومصيره فى الحياة ودوره فيها ثم مصيره بعد الموت، عندما أتأمل هذه الأمور أشعر بالخوف والرهبة تمامًا كرجل تركوه نائمًا بدون أن يعرف مكان وجوده، ويعجز تمامًا عن الخروج من هذا المكان الذى وضع فيه، وإننى لأندهش من حالة الشقاء التى يعانى الإنسان منها بدون ملل، وهكذا يعانى من هذه الحالة الكثيرون من حولى، ممن انصرفوا إلى ممارسة اللهو، ولم يتمسكوا بالحقيقة".

---

[10] د راوية عبد المنعم عباس، بسكال وفلسفة الإنسان، ص 256

[11] نفس المصدر، ص 259.



ب- قصور العقل الإنسانى

بعد أن صور لنا بسكال موقف الإنسان الضعيف والقاصر أمام الطبيعة العظيمة والأكوان اللامتناهية نجده يصور لنا موقف إنسانى آخر لا يقل أهمية عن موقفه الأول، وهو موقف يمثل عجزه على الرغم من كونه صاحب العقل المفكر أمام المخلوقات أو الكائنات الحية الدقيقة التى تدب على وجه الأرض وتكاد لا ترى بالعين المجردة، فإن طريقة خلق هذه الكائنات إنما يثير فى نفس الإنسان الشعور بالعجز والضعف بسبب جهله بسر خلقها وطريقة تكوينها.

يقول بسكال: "إن الإنسان ليتوه فى الطبيعة التى تمتلئ بالمعجزات والعجائب، ومن أمثلة هذه العجائب الحشرة الدقيقة التى تتكون أعضائها الضئيلة من أجهزة دقيقة وحساسة، فعلى الرغم من صغر حجمها ودقتها الزائدة إلا أنها تشتمل على أطراف وعروق يجرى بها دم محمل بالأرواح الحيوانية والأمزجة والأبخرة".[12]

وخلاصة موقف بسكال أن الإنسان يتصف بصفتين متضادين هى القدرة والقوة التى يتصورها فى ذاته يدفعه إليها طموحه وغروره فى آن واحد، والعجز والجهل معًا، إذن فالقوتان هما: القوة والضعف ومن ثم فهما العظمة (القوة) والانحطاط (الضعف).

ج- ضعف الإنسان:

فى خضم هذه المواقف المتباينة يمكننا أن نتساءل مع المتسائلين ما الإنسان إذن؟ هل حقًا الإنسان سر أو لغز **A puzzle**. إنه مركب من نفس وجسم، من حقارة وعظمة، من عقل وقلب.. يجمع فى ذاته بين لا متناهين: اللامتناهى فى الكبر واللامتناهى فى الصغر، وفى ذات الوقت الإنسان نفسه لا متناه فى الصغر أمام الكون الفسيح والفضاء المترامى الأطراف، سكونه مروع.. وصوته يرهب النفوس، فالمقارنة بين الإنسان والكون مقارنة ظالمة.. الإنسان يتمتع بعقل يسعى حثيثًا نحو معرفة الأجزاء وعلاقتها بالكل، ومعرفة البداية والنهاية، فلا يفوز بشئ، وإن فاز فاز بشئ وسط، ويتمتع

---

[12] **Pascal, Blaize, Pensées, Pen 42, p. 69.**

بمخيلة واسعة ولكنها تشوه الواقع والأشياء معًا، تضخم الصغير وتصغر الضخم، رغباتها زائلة وحكمها باطل، ويتمتع الإنسان بالقلب وهو شئ وسط بين عقل يقوم على الاستدلالات ومخيلة تقوم على الخيال والتشويه، فما هو هذا الإنسان فى نسق بسكال الفكرى؟[13]

إن الطبيعة الإنسانية لدى بسكال وكثيرين غيره.. طبيعة فاسدة، ومع ذلك فهو وسط بين العدم وبين كل شئ، ولكن الإنسان الذى يطغى يعجز عن رؤية العدم الذى صدر عنه، واللامتناهى الذى يحيط به.

أما عظمة الإنسان فهى من الوضوح بحيث تستخلص من شقاء الإنسان نفسه، إن الجزء الحيوانى فى الإنسان هو مصدر شقاءه وسبب دونيته، فإذا سقطت الطبيعة الحيوانية فيه كان أفضل فى خواصه وصفاته، وعلى الكون ألا يأبه بالإنسان لأن قطرة الماء كافية لقتله - كما ذكرت -، ولكن على الكون كله أن يتذكر أن هذا المخلوق الضعيف الذى تمتزج فيه الحقارة بالعظمة يمتلك الفكر، وهو ما شرفه به الله تعالى عند خلقه هذا الفكر الذى نعرف به المكان والزمان ومبادئ الأخلاق. إذن فعظمة الإنسان تكمن فى الفكر، أما أمتلاكه للأشياء مثل الملك الذى لا يبلى، والضياع والقصور فهى تافهة لا تهب العظمة للإنسان، بل تهبه العذاب والشقاء. إذن يشتمل الكون على الإنسان وعلى الأشياء معًا.. يشملها ويشمله، ولكن بالفكر يحيط الإنسان بالكون.[14]

ويرى بسكال أن فكرة "الوسط" هى أسوأ التصورات لأنها تشعره بما تنطوى عليه ذاته من ضعف وقصور، وتوقعه فى حيرة وتساؤل يفقدانه توازنه ويشعرانه بالانحطاط، فالإنسان يعرف من الكون كل شئ، الشقاء والعظمة، كما يعرف فيه الفساد والصلاح.[15]

---

(13) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص 93 - 94 بتصرف كبير

(14) د. عبد الرحمن بدوى، بسكال، ص 356.

(15) Pascal, les Pensées, sec. 2, pensée 70, p. 66.

فى كتاب د. راوية عبد المنعم، بلير بسكال وفلسفة الإنسان، ص ص 268 - 269

2- الإنسان بين العظمة والشقاء

وفى معرض حديث بسكال عن الإنسان بين العظمة والشقاء يعرض علينا أن نختار بين أبدية من السعادة، أو بين أبدية من الشقاء. إن الاختيار هنا يتعلق بأنفسنا، بذواتنا، لذلك فعلينا أن نختار وأن نخاطر ينبغى علينا أن ندرك الشقاء أولاً، نعم.. هكذا اختار بسكال لقارئه العناء، فهو يريد أن ينتزعنا من حياتنا اللاهية لكى يضعنا فى مواجهة عزلتنا وضجرنا وعدمنا، يجعلنا نشعر بالعالم المحاط بالظواهر الطبيعية التى تشبه أنهار الجحيم، ثم يتساءل بسكال: "لماذا أنا موجود فى هذا المكان لا فى مكان سواه، ولماذا أعطى لى هذا الوقت القصير المخصص لحياتى فى هذا الموضع لا فى غيره؟

إن الإجابة على مثل هذه التساؤلات هى مبرر انشغال فكر بسكال بتلك الأبعاد الكونية الرهيبة التى تحاصره. وبهذه الأكوان البكماء، وبالمركب الجامع بين هاتين الفكرتين فى تلك الفكرة التى حاول الشاعر الفرنسى "فاليرى" **Valéry** أن يعبّر عنها بقوله: "إن صمت هذه الفضاءات اللامتناهية يفزعنى" استجابة لتساؤلات بسكال التى عكرت عليه وعلى الإنسان بصفة عامة صفو حياته وهدوئه.[16]

لقد بدأ بسكال بالقلب وانتهى بإله يستشعره القلب ولم يتبع توما الأكوينى أو ديكارت فى خطاهما، فالأول بدأ بالطبيعة لكى يصل إلى الله، بينما بدأ الثانى بالفكر، والإنسان حائر بين عظمة وشقاء، ولكن بسكال يقول لهذا الإنسان الحائر، كف عن حيرتك، إن الإنسان يكون شقيًا حين يعرف أنه شقى، ولكنه يكون عظيمًا حين يعرف أن الناس أشقياء، وهذه علامة من علامات العقل.[17]

كذلك من أسباب حيرة الإنسان تأرجحه بين عظمة وشقاء، إن حياته محوطة بالمتناقضات، ففى داخل الإنسان قوة طبيعية للخير والحق والسعادة غير أن هذه القوة تنصرف إلى موضوعات لا تلائمها ولم يكن الإنسان ليحس

---

[16] جان فال، الفلسفة من ديكارت إلى سارتر، ص 29

[17] نفس المصدر، نفس الموضع.

شيئًا مهينًا لو لم يكن يعلم أنه موجود لغايات أسمى من تلك التى تعرض لـــه فى هذه الحياة الدنيا.[18]

ويشير بسكال إلى هذا التناقض بمقارنته بين حال الإنســان الواقعيــة التى مارس فيها حياته قبل حدوث الخطيئة وكان يستشعر فى نفسه العظمـــة بسبب قربه من الله تعالى، ثم مرحلة ما بعد الخطيئة، وكيف تحولـــت حالتـــه وحياته من نعيم مقيم إلى شقاء وعذاب. يقول بسكال: "إذا كان الأمــر كذلــك فمن الممكن إقامة مذهب أخلاقى كامل يقوم على أساس الجمع بينهما مـــا دام أحد الموقفين حقًا الآخر باطلًا، وإلا لن يؤدى هذا الجمع إلى أى وئـــام بـــل سيؤدى إلى حرب وخراب شاملين ذلك إنه لما كان الموقف الأول يقرر اليقين والعظمة، وكان الأخير يقرر الفشل والضعف، فإن كلاً من الموقفين ســيهدم حقيقة الآخر وباطله معًا".[19]

ولقد كثر الحديث عن شقاء الإنسان وضعفه وفساده مما هبط بالإنسان من مكانته العليا على رأس المملكة الحيوانية، بل قل ولا حــرج علـــى رأس المملكة الكونية، مما جعل بعض الفلاسفة يحاولون انقاذه وتعديـــل صورتـــه، وتحسين وضعه فقال البعض بأن الإنسان مخلوق وخالق مثل فشتـــه **Fichte** 1762 - 1814 الذى جعل الأنا (ذات الإنسان) فاعلة ومفعولة فى نفس الوقت "فالأنا كفاعل هى نفسها الأنا كفعل الإثبات وهى أيضًا المفعول لأنـــها تثبـــت نفسها".[20] وكذلك فعل سبينوزا فى مذهبه وحدة الوجود، وقال آخـــرون أنـــه وتر مشدود بين الإنسان والحيوان وأنه انحدر منه وهو تتويج لتطوره مثـــل دارون ومن شايعه من التطوريين، وهكذا وقف الإنسان أمام المفكرين تـــارة أخرى يؤلهونه وتارة يحطون من شأنه، ويقول بسكال فى الإنسان الحائر بين الشقاء والعظمة: "إن عظمة الإنسان لتبدو بكل جلالها فى كونه يعلم أنه شقىّ.

---

(18) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص 94-95

(19) **Pascal, pensées, section 6, Pensée 370, p. 202.**

فى كتاب د. راوية عبد المنعم، بليز بسكال، ص 281.

(20) د. محمد توفيق الضوى، الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر، مطابع الولاء الحديثة، شبين الكوم، 1999، ص 30.

إن الشجرة لا تدرك ذاتها بوصفها شقية. وإذا كان من الشقاء أن يعرف المرء أنه شقىّ، فإنه لمن العظمة أن يدرك المرء ذاته بوصفه كذلك . إنه لمن الخطورة بمكان أن نبالغ فى إظهار الإنسان على أنه مساوٍ للبهائم، دون أن نكشف له فى الوقت نفسه عن مناحى عظمته.."[21]

ومن أكبر مشكلات الإنسان التى يواجهها هو شعوره بالتناهى والمحدودية وأنه مهما علا وقوى فإن مصيره إلى ضعف وفناء، ويرتبط التناهى هنا بالزمانية التى تشعره بأنه كائن محدود أكثر مما تشعره المكانية حتى قدماء المصريين الذين كانوا يعزفون على أوتاره قيثارة الغناء والزمان وسليمان الحكيم وترانيمه، فالزمان ينقضى وينقل الإنسان من ماض إلى حاضر إلى مستقبل ولكن "إذا كنا نربط الزمان بالتناهى فباستطاعتنا أن نربط المكان باللامتناهى. وتعريفنا للتعالى باعتباره علوًا فوق كل شئ على وجه الاطلاق يقوم فى أساسه على تصورنا للمكان، لأنه فى حقيقته علو على المكان بكل ما يحل فيه من أشياء إلى ماليس بمكان ولا يمكن أن يحل فى مكان".[22]

وقد لجأ بسكال إلى الدين لكى يحلّ له هذه المتناقضات، وذكر أن الإيمان هو الذى يوفق بين الحقيقتين المتعارضتين، فمن فوق المتناقضات الإنسانية نجد فى هذه الحقيقة تناقضًا إلهيًا، ومن فوق تنافر المتناقضات توافقًا للمتناقضات.

وهذه حقيقة تتفق مع العقائد النصرانية التى تقوم على المتناقضات بين اللاهوت والناسوت، والثالوث وغيرها، ولكنها لا تتفق مع العقائد الدينية الأخرى خاصة الإسلام الذى يقوم على الوضوح والعقل والتوحيد.

إذن فالعودة إلى الإيمان بالله تعالى هو المخرج الوحيد لما يعانيه الإنسان من تناقض وشقاء، وضيق ويأس.

---

[21] **Pascal, Pensées, Nos. 397 and 418.**

فى كتاب د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة بدون تاريخ، ص 9

[22] د. عبد الغفار مكاوى، مدرسة الحكمة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، ص 78



3- الشك واليقين عند بسكال

يبدأ بسكال مناقشة مشكلة الشك واليقين بتوجيه سهام النقد نحو الشك البيروني المطلق المذهبي الذي يتركنا حيارى بلا يقين من أى شئ، ولو عرف بيرون الإيمان بالله تعالى لتخلى عن مذهب الشك المطلق، وسار اتباع بيرون على نفس نهجه فكانوا يثيرون الشك حول القضايا والحقائق مما يؤدى إلى ذيوع مبدأ النسبية فى المعرفة، ويؤدى كذلك إلى بلبلة الأفكار بسبب شك الناس فى آراء الغير.

ولقد تناول بسكال مذهب الشك واليقين عند مونتانى **Montaigne** الذى حاول أن يحط من قيمة العقل أمام العقيدة الدينية للنيل منها ومن ثم النيل من العقيدة الدينية التى ينادى بها بسكال ويريد أن يعود بالناس إليها، فقال بسكال إن متابعة الناس لمذهب مونتانى لا يعنى صحة معرفتهم وذلك بسبب عدم وجود دليل على صحة تفكيرهم. وعلى الرغم من أن بسكال كان يردد قوله: "لا حقيقة خالصة ومن ثم لا شئ يصح أن يكون حقيقيًا بمعنى الحقيقة الخالصة" إلا أنه لا يعد من الفلاسفة الشكاك.[23]

وتبين لبسكال أن اتباع مذهب الإعتقاد يشكون فى الحقيقة، بل وفى الزمان والمكان. وكذلك فى الإحساس، ويتصورون أن كل ما هو موجود لدى الناس ليس أكثر من عادات وتقاليد وليست حقائق ثابتة.[24]

ويقف بسكال موقفًا حياديًا بين أصحاب المذهبين فلا يتحيز لأحدهما على حساب الآخر، وإن حاول حل المشكلة عن طريق اللجوء إلى الله تعالى، وهو فى هذا يقترب من منهج أوغسطين، كما أن بينه وبين منهج ديكارت علاقة شبه قوى فعند "ديكارت نجد مونتانى من جهة والعلم من جهة أخرى، فيمضى المنهج من الشك إلى اليقين؛ وعند بسكال نجد مونتانى من جهة والدين من جهة أخرى، فيمضى المنهج من القلق إلى الإيمان. ويقول اللاهوتيون إن دلائل الوحى هى الدلائل الوحيدة على العقائد الدينية الفائقة

---

(23) د. محمد ثابت الفندى، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987، ص ص 145 - 147.

(24) د. راوية عبد المنعم، بليز بسكال، ص 286 وما بعدها.

للطبيعة، وأن النعمة الإلهية هى الوسيلة الوحيدة للإيمان؛ فمد بسكال هذا القول إلى الحقائق العقلية الطبيعية، مثل وجود الله وخلود النفس، وأراد أن يكون التدليل، فى العلم الطبيعى وفى مصير الإنسان على السواء، بالتجربة(الظاهرة والباطنة) لا بالاستدلال العقلى".[25]

4- بسكال والفكر الوجودى

حاول كثير من الباحثين وكتّاب تاريخ الفكر الفلسفى أن يجعلوا من بسكال وفلسفته وجوديًا خالصًا بسبب بحثه فى الإنسان وإشارته إلى مشاعر الخوف والحيرة والتشاؤم والقلق ومكانة الإنسان فى الوجود، وأن الإنسان إما أن يحيا حياة طيبة أبدية سعيدة، وإما أن يحيا حياة شقية تعيسة، كما ناقش مشكلة الاختيار فى نطاق الدين والإيمان ووجود الله تعالى، بينما ناقشها غيره فى صورة وجودية متطرفة، ووجدنا فلاسفة ملحدون يعلنون موت الإله وآخرون يعلنون عدم وجوده أساسًا وغير ذلك من الأفكار الإنسانية التى كانت تتأرجح بين الإيمان والإلحاد، بين الخوف والرجاء، بين الأمل واليأس.[26]

وكان بسكال يؤمن بأن مآل الإنسان إلى الموت باعتباره نهاية حتمية لكل إنسان، وكان يشير دائما إلى قوة تأثير العالم المادى عليه مبرزًا ضعفه وحقارته فقد يقتله سقوطه من المصعد أو انهيار حائط، إلا أن هذا الموت الذى تتسبب فيه الأشياء المادية ما هو إلا شئ عابر ومؤقت إذا قيس بما يجب عليه فعله فى سبيل ضمان الحياة الأبدية السعيدة، وكان يردد قوله:"إن كل الأشياء فانية وأن العالم المادى المصنوع يمكن أن يكون سببًا مباشرًا فى قتلنا، فالجدران يمكن أن تقتلنا، وكذلك درجات المصعد إذا لم نهبط فى انضباط وحرص".

وأيضا قوله: "تنطوى طبيعتنا على الحركة، أما الراحة التامة فلا تحدث إلا فى حالة الموت".

ولكن هذه المحاولة من جانب النقاد والمؤرخين الذى تعرضوا لتأريخ الفكر الفلسفى والفلاسفة الوجودين بأن يردوا أسس الفلسفة الوجودية الحديثة

---

[25] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 97.

[26] د زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص ص 188- 189

والمعاصرة إلى جدها الأكبر البعيد سقراط بسبب اهتمامه بالإنسان وعبارته المشهورة عنه على جدران معبد دلفى "اعرف نفسك بنفسك" ثم إلى جدها القريب القديس أورليوس أوغسطين (أوغسطينيوس) بسبب تجربته الصوفية التى عناها وسجلها فى كتابه "الاعترافات" Confessions، ثم إلى أبى الوجودية الحديثة بليز بسكال بسبب تجربته الذاتية التى مر بها فى حياته وسجلها شذرات وجمعت بعد وفاته فى كتاب بعنوان "الأفكار" Pensees والتى يرى الدكتور عبد الغفار مكاوى أن بسكال سبق بها فلسفة الوجود ويسوق بعض الأمثلة من أفكار بسكال منها قوله: أرى الغرفات المفزعة للكون وأجلس بعيدا فى زاوية منه"[27]

والدكتور عبد الغفار مكاوى يعتبر بسكال بسبب هذه العبارة وأمثالها "الأب الشرعى لفلسفة الوجود" فهو يشير إشارة واضحة إلى مشكلة أساسية من مشكلات الإنسان، فهو لا يعرف لماذا وجد، وفى هذا المكان بالذات دون غيره، وفى ذلك الزمان بعينه دون غيره، فكان بسكال أسبق من الوجوديين فى التعبير عن ذاته، وبيان شقاء نفسه، وإن كان الوجوديون قد زادوا الموقف تفصيلا وبسطوه بتحليلات الوجود.[28]

ولكننى أرى أن محاولة رد الوجودية إلى أجداد وأباء يمتدون عبر تاريخ الفكر الفلسفى من سقراط إلى أوغسطين إلى بسكال تعد محاولة قسرية تتسم بالتعسف وليست محاولة طبيعية، فلم يقصد بسكال أن يكون وجوديا أو غير وجودى بالمعنى الذى قصده كيركجارد أو رمى إليه مارتن هيدجر أو ألبير كامى أو حتى جان بول سارتر، وإنما كان يقصد أن يعبر عن حالة وجدانية أصابته نتيجة استهتاره ولهوه وانغماسه فى الشهوات فلما أفاق بفضل جهود أخته وآباء بور رويال وجد أن ما كان فيه من لهو وضياع إنما هى حالة لا تليق بالإنسان وبدلا منها فعليه (أى إنسان) أن يبحث عن مكانته فى الكون ليدرك مدى تفاهته وأن يعرف أنه مهما أوتى من علم فهو قليل، ومهما أوتى من قوة فهى صائرة إلى ضعف وتلاشى ومهما أوتى من

---

[27] **Pascal, penseés, N: 205.**

[28] د. عبد الغفار مكاوى، مدرسة الحكمة، ص 78، وما بعدها

جبروت فمآله إلى زوال، أدرك بسكال بفطرته أن الإنسان شقى فى الدنيا.. شقى فى الآخرة.. إلا إذا أدرك الله وارتمى بين يديه يطلب العفو والعافية.

رابعًا: مشكلة الدين عند بسكال

لم يوغل بسكال فى مسألة الدين، فقد كان أبوه كاثوليكيًا معتدلا ولم يجبر أولاده على التزمت الدينى.

وقد عاصر بسكال حركة الإصلاح الدينى الكاثوليكى التى قامت فى فرنسا فى القرن السابع عشر بهدف اصلاح الكنيسة الكاثوليكية تحت ضغط المذهب البروتستانتى فى أوروبا والتى بدأت فى أوروبا فى القرن السادس عشر مما أضعف سلطة الكنيسة.

وكانت الصراعات فى عصر بسكال تدور بين طوائف البروتستانت وطوائف الكاثوليك، والتى كانت قد بدأت على يد مارتن لوثر الذى ثار على أخطاء الكنيسة الكاثوليكية وانحرافها عن الدين الصحيح الذى جاء به السيد المسيح عليه السلام، مما اضطر الكنيسة الكاثوليكية أن تحرمه من عطفها ورعايتها ومباركتها له أمام هجومه العنيف على الكنيسة وانكاره للسلطة الكهنوتية وأقوال الآباء الأوائل وتعاليم المجامع بل ووصلت به الجرأة إلى حد إنكار تقاليد الكنيسة مثل الاعتراف وتقبيل أيدى القسسين[29]

وقد ذكرت من قبل أن بسكال حاول أن يعيش متقشفًا منفذًا لبرنامج المجاهدة الذى تعلمه من رجال بور رويال، ولكن حين فاجأته الأمراض واعتلت صحته ألقى بنفسه فى حياة اللهو والترف واستمر هكذا حتى عام 1653 حيث اشتد عليه المرض فذهب لزيارة شقيقته فى دير بور رويال، فأشارت عليه بالتوجه إلى مرشد الدير لمساعدته فى تخفيف معاناته الصحية والنفسية، وبذلك اشتد حماسه الدينى. وأخذ يدافع عن الإيمان ويسعى إلى طمأنة النفوس القلقة والضالة.

---

[29] انظر: * د. راوية عبد المنعم، بليز بسكال، ص 479 وما بعدها

** الأنبا شنودة الثالث، بدعة الخلاص فى لحظة، الكلية الاكليريكية، القاهرة، 1988، ص 12.

وكانت فرنسا تمر فى هذا الوقت بعصر مضطرب شاع فيه الإلحاد واتجه الناس إلى التحرر من الدين وقيوده بسبب أخطاء الكنيسة وفساد رجال الدين وازدياد نجاح العلم وانتشار مناهجه.

وعندما شاعت هذه الأفكار واضطربت الأمور، انتهى الأمر ببسكال إلى هجر الحياة الباريسية واتجه إلى دير بور رويال يمارس فيه الحياة الفردية مع الله تعالى زاهدا فى الحياة الدنيا.

وسوف أناقش مشكلة الدين عند بسكال فى النقاط الآتية:

1- أدلة وجود الله

يذهب بسكال فى تفسير وجود الله مذهبا نصرانيا خالصا يقوم على عبادة الله الواحد، لأن كل دين لا يقوم على عبادة الله إله واحد تتجه إليه جميع الأشياء إنما هو دين باطل، وينكر بسكال أن العقل يشعر بالله، وإنما يشعر به القلب، ويقول هنا: "لا ينبغى علينا أن نندهش عندما نرى أن هناك أشخاصا بسطاء يعتقدون فى الدين بدون تفكير عقلى لأن الله يمنحهم القدرة على تقبله ويهبهم ميلا شديدا نحوه لا يحدث بدونه الاعتقاد، وهذا هو ما كان يعرفه داوود النبى".[30]

أما بالنسبة للأدلة على وجود الله فإن بسكال يراها ناقصة وغير كافية فالإنسان لا يصل فيها ليقين كامل فهى تفترض وجود إله وتتصوره لا متناهيا بعيدا عن الإنسان، أى أن الله اللامتناهى خالقا والناس مخلوقاته. وهذه الأدلة مجردة تستنفذ جهود العقل وتجهده وتقتضيه مزيدا من الانتباه والتفكير، ولهذا فهذه الأدلة فاسدة لأسباب عديدة منها:

أ - إنها لا تصلح لإثبات وجود الله عند عامة الناس، ولا يهتم بها غير المؤمن.

ب- إن الطبيعة الإنسانية تملى على الإنسان ضعف الرؤية والقصور عن كشف الأسرار الإلهية بسبب الخطيئة الأولى التى أبعدته عن الله تعالى، ولذلك أصبح الانخراط فى الدين والإيمان وسيلة تقرب الإنسان من الله تعالى زلفة.

---

[30] د. راوية عبد المنعم، بليز بسكال، ص 495.

ويذكر بسكال أنه لا يستطيع معرفة وجود الله تعالى من حيث كونه كاملًا لا متناهيًا، وإلا فسوف تصبح فكرته غير معقولة دائمًا لأنه لا متناه ولا محدود ومن ثم تنتفي صلته به وتصعب معرفته وإدراكه كما قال من قبل بونافنتورا وديكارت ومن بعدهما بسكال.

وهكذا يذهب بسكال إلى أن أدلة وجود الله تعالى أدلة ميتافيزيقية بعيدة عن الاستدلال العقلي للناس لأنه لو فرض صحتها كانت استفادة الناس منها استفادة لحظية، لحظة البرهنة أو التدليل عليها فحسب، في حين أن معرفته الدائمة بالسيد المسيح تتيح له فرصة الاتحاد بالله وتحقيق أعظم قدر من السعادة على حد زعمه، لأن المعرفة يجب أن تكون معرفة دائمة بالله تعالى وليس بالسيد المسيح إلا بصفته نبيًا ورسولًا وليس بصفته الإلهية التي يخلعها عليه بعض الناس ومن بينهم بسكال.

2- حجة الرهان

في كتاب "الأفكار" نجد الحجة المشهورة في تاريخ الفكر الإنساني كله وفي تاريخ الفكر الفلسفي بصفة خاصة المعروفة باسم "رهان بسكال" **Pascal's Wager**، أراد أن يبين بها أن الإيمان بالآخرة والعقاب والثواب أفضل من عدم الإيمان بها. وهو في نفس الوقت نوع من البرهان على وجود الله تعالى.[31]

فإذا كان الله موجودًا، وهو كائن لا متناه وكامل في آن واحد، فإن العقل الإنساني لا يحيط به ومن ثم لا يستطيع أن يقرر ما إذا كان الله تعالى موجوداً أم لا، فالاستدلال العقلي لا يصلح وسيلة لإثبات هذا الوجود، ولكن علينا أن نقرر هل هو موجود أم لا، فكيف السبيل إلى ذلك؟[32]

وقد لجأ بسكال إلى هذا الرهان **Bet** بعد أن رأى بأم عينيه فشل جميع الفلاسفة في تقديم أدلة عقلية تثبت وجود الله تعالى من عدمه، فتبنى الرأي القائل بأنه يجب الإيمان بالله وأن يحيا المرء حياة نصرانية صحيحة من

---

[31] د. عبد الرحمن بدوي، بلير بسكال، ص 356.

[32] Mautner, Thomas, The Penguin Dictionary of philosophy, Penguin Books, Middlesex, (U.K) 1997, p. 412.

أجل كسب هذا الرهان والتمتع بحياة خالدة فى الآخرة[33]. وعصب هذا البرهان يقوم فى أننا ملزمون بالاختيار بين أمرين: إما أن الله موجود، وإما أن الله غير موجود، ويوجه بسكال برهانه إلى الشكاك والملحدين بقوله: "لننظر فى هذين الأمرين لو كسبتم، كسبتم كل شئ، وإذا خسرتم، فلن تخسروا شيئًا، فراهنوا إذن على أن الله موجود، دون تردد".[34]

ونص هذه الحجة البرهانية الرهانية التى يقدمها بسكال فى كتاب الأفكار نصها كالآتى"-[35]

المؤمن: الله موجود أو غير موجود، على ماذا تراهن؟

الملحد: لا أراهن ففى الرهان مجازفة.

المؤمن: وبما تجازف؟

الملحد: بحريتى وإرادتى

المؤمن: نعم إنك حر وفى استطاعتك إنكار وجود الله لو أردت، وفى استطاعتك رفض الدين إن شئت، كما فى استطاعتك تقرير وجود الله، واحترام حقائق الدين، إنك حر نعم، ولكن عليك أن تختار وأن تراهن.

الملحد: ولكن ألا يكون هذا الاختيار ضروريًا؟

المؤمن: إنك مسافر كما أن الرحلة قصيرة، والموت قريب عاجل، وإن الإختيار لحظة والفرصة قصيرة.

الملحد: نعم كل هذا صحيح ولكن كيف اختار الاختيار، ولا نور يرشدنى فى اختيارى، وكيف الحكم ولا حجة تدعمه.

المؤمن: إن الأمر ليس أمر عقل واستدلال، بل إنه أمر نفع أو خسارة تنبه أى القرارين تتخذ وانظر أى الناحيتين أقرب إلى مصلحتك، فالرهان على أن الله موجود لا يترتب عليه إلا عدد محدد من

---

(33) Ibid., p. 412.

(34) د عبد الرحمن بدوى، بليز بسكال، ص 356.

(35) د راوية عبد المنعم، بسكال وفلسفة الإنسان، ص 498.



احتمالات الخسارة فى حين أنه ربما يحمل لا متناهيًا من السعادة فى حالة وجود الله الحقيقى.

أما الرهان على أن الله غير موجود فإنه لا يترتب عليه بالنسبة للرابح الحصول على أى شئ من تلك السعادة فلابد منه لكلا الموقفين.

الملحد: نعم هذا صحيح ومعقول، وقد يحق لى أن أراهن كما تقول ولكن بذلك أجازف.

المؤمن: وبماذا تجازف؟

الملحد: أجازف براحتى وتسليتى ولذتى.

المؤمن: ولا تنسى أنك مراهن والذى يراهن إنما يضحى. بشئ لنوال شئ أعظم.

الملحد: ولكنى أجازف بكسب مؤكد فى سبيل كسب غير مؤكد.

المؤمن: إنك تجازف بكسب محدد فى سبيل كسب لا محدد.

الملحد: ولكن الكسب المحدد هو كل شئ أمتلكه وأرجوه، أما الكسب اللامتناهى فهو لا شئ.

المؤمن: أنك تقرر ذلك لأنك فقدت حريتك وعجزت عن التطلع إلى ما هو أسمى من ذلك الكسب المحدود.

الملحد: نعم إنى غارق فى اللذات وحريتى ضائعة فى ارضاء الشهوات.

المؤمن: يجب أن تعلم أن الرهان هو سبيلك إلى التحرر منها.

الملحد: نعم إنك على حق وكلامك يعجبنى ويملأ قلبى قوة وحماسة.

المؤمن: إن كان ذلك صحيحًا وكان كلامى مبعث الحماسة فى نفسك فاعلم أنى ركعت قبله وسأركع بعده أمام الموجود اللامتناهى متوسلا إليه متضرعًا أن يضمك إلى أحضان الدين كما ضمنى إليه من قبل، والدليل على ذلك إنك لن تخسر شيئًا، إن الدين سيجعلك صبوراً أمينًا مخلصًا محبًا، نعم ستفقد اللذات لكنك ستربح لذات أخرى أعظم وأطهر.

من الحجة السابقة يتبين لنا مدى حب بسكال لله ومحاولته المستميتة لضم آخرين إلى أحضان الدين، وأنه يثق بالله وفى الله ويثق فى عدله

ورحمته، وعلى الرغم من هذه الوقفة الإيجابية إلا أن هناك نقاطًا سلبية تعتبر وجه العملة الآخر وهى:

أ - لا يستطيع الإنسان أن يقرر ثم يبدأ فى الإعتقاد فبما قرره من قبل. ويرد بسكال بأنه إذا رغب المرء فى الإعتقاد، فعليه أن يغير نمط حياته، وأن يخضع عواطفه لما اعتقد فيه، وأن يصلى لله تعالى حتى يقوى الاعتقاد فى نفسه.(36)

ب- أن أسلوب الرهان الذى اتبعه بسكال قد جعل الله تعالى شيئًا ماديًا يتم الرهان عليه، فضلًا عن أن كلمة "رهان" فى حد ذاتها كلمة لا تليق بقدسية الله تعالى وتعاليه وعظمته.

ج- إن محاولة إدخال الملحد فى تجربة الإيمان عن طريق الرهان هى طريقة سلبية تبين عجز بسكال عن ابداء أسباب ومبررات أخرى يبرهن بها على وجود الله تعالى.

د- إذا آمن الملحد عن طريق الرهان فإنه يؤمن فقط لمجرد الربح لا من أجل حب الله تعالى كما يقول داوود عليه السلام "تشتاق نفسى إليك يا الله" فهذه مناجاة محب لله حبًا خالصًا، أما الملحد الذى يؤمن عن طريق الرهان فإنه سيؤدى الفرائض بلا روح خوفًا من الخسارة، ويذكرنا هذا النقد بقول رابعة العدوية: "ربى إن كنت اعبدك خوفا من نارك فاحرقني بنار جهنم"، مما يعنى أنها تحب الله لذات الله وتعبده حبًا وعشقًا لا خوفًا من عقابه.

3- علامات الدين

بعد أن انتهى بسكال من عرض مسألة وجود الله تعالى وقدم رهانه، عرض علينا علامات الدين الصحيح - من وجهة نظره - والتى تقوم أساسًا على مبدأ التضاد وهو المبدأ الرئيسى فى تصوره للوجود.

وأهم علامات صحة الدين لديه هو توافقه مع الطبيعة الإنسانية منذ بداية الحياة على الأرض، وربما لا يدرك بسكال أن هذا طبيعى لأن الإنسان مفطور منذ البداية على معرفة الله تعالى والإقرار بوحدانيته وربوبيته

(36) Op. Cit., p. 412.

فقد جاء فى كتاب الله الخالد والذى حفظه الله منذ البداية.. القرآن الكريم: "وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين"[37]

ويبدو التوافق بين الدين والطبيعة الإنسانية فى مراحل ثلاث هى:

المرحلة الأولى: يبين فيها بسكال أن النصرانية وحدها تفسر وجود الإنسان وترضى جميع حاجات نفسه، وبالتالى فليست النصرانية معارضة للعقل بل هى مطابقة له، متوافقة معه.

المرحلة الثانية: يوجه النفس حتى تميل إلى النصرانية واعتناقها بحيث يطلب الإنسان الله عن طواعية لا أن يفرض عليه الله تعالى.

المرحلة الثالثة: يبين حقيقة الطبيعة الإنسانية لا بالتدليل على العقائد بل بما حفظه التاريخ من شواهد محسوسة هى النبوات والمعجزات وقد أصبحت النفس مستعدة لقبولها.

أ - أهمية الدين

أعطى بسكال للدين أهمية بالغة خاصة فى مجال حل مشكلات الإنسان وعلاج الخطيئة والعجز والكبرياء والتسلط وغيرها من أمراض النفس الإنسانية، فضلا عن أهميته فى مجال نظرية المعرفة وقد وضع بسكال عدة أسباب لأهمية الدين وأهمها:

1- يعرف الدين مقدار عظمة الإنسان وشقائه.

2- يعرف ما تنطوى عليه ذاته من ضعف ونقص وكبرياء.

3- يدرك مشاكل الإنسان وأمراضه كما يدرك تمامًا العلاج لحلها وإن حصره بسكال فى النعمة وما يقترن بها من توبة وندم.

ب- أسباب توافق الدين مع الطبيعة الإنسانية

يرى بسكال أن هناك ثلاثة أسباب تدل على مدى توافق الدين مع الطبيعة الإنسانية وهى:

1- إن الدين قادر على معرفة وتلبية احتياجات الإنسان فضلا عن معرفته بنقائصه وعجزه وضعفه.

---

[37] سورة الأعراف، الآية 172.

2- إن التوافــق بين الإنسان والعقيدة واضحًا حيث أن الدين يتناسب مع سائر العقول والاتجاهات.

3- يعمل الدين على حل مشكلات الإنسان عن طريق رجــال الديــن الذيــن يساعدون الناس على تفهم الدين وحل مشاكلهم وفق تعاليمه.[38]

خامسًا: نظرية المعرفة عند بسكال

يقول بسكال: "إن معرفتنا الحقيقية لا تحدث بالعقل وحده بل يحســـها القلب الذى يتلمس المبادئ الأولى التى لا يشك العقل فيها". وتمثـــل مشكلـــة المعرفة إحدى مشكلات فلسفة بليز بسكال التى عالجها فـــى كتبـــه خاصـــة "الأفكار".

وسوف ألقى الضوء على نظرية المعرفة عند بسكال من خلال النقاط الآتية:

1- المعرفة بين العقل والقلب

يميز بسكال بين نوعين من المعرفة:

أ - المعرفة العقلية

ب- المعرفة القلبية

المعرفة الأولى (العقلية) تستخدم فى مجـــال الرياضيـــات وخاصـــة التحليل والتركيب فى الجبر ومعادلاته، وتدفعنا إلى التسليم بوجود موضوعات لا تحتمل التجزئة.

بينما المعرفة الثانية (القلبية) معرفة تـــبرهن علـــى وجـــود المكـــان والزمان والعدد والكمية اللامتناهية فى الصغر أو الكبر أو للبرهنة على وجود عددين مربعين أحدهما ضعف الآخر وهى ضرب من الاحساس أو الشعـــور القلبى ومعرفة بالمسائل الصعبة والبدهية التى لا تستطيع المعرفة العقليـــة أن تصل إليها بل يدركها المرء بالشعور والغريزة، ومن ثم يرى بسكال أهميـــة الغريزة وضرورتها فى استمرار تقدم المعرفة وفى اطراد قضايا العلم.[39]

---

[38] د. راوية عبد المنعم، مصدر سابق، ص ص 505 - 506.

[39] نفس المصدر، ص 185

إن بسكال يضع "القلب" le coeur في مقابل "العقل" raison، ويقصد بالقلب: العيان والوجدان والحدس intuition، فنحن نعرف الحقيقة ليس فقط بواسطة العقل، بل وأيضا بواسطة القلب؛ فبالقلب نعرف المبادئ الأولى، وعبثًا يحاول التعقل raisonnement وهو لا نصيب له في ذلك الأمر، أن يحاربها. إن الفورونية (أي الشكاك) يعملون في هذا السبيل عبثًا، ولا هدف لهم إلا هذا، ونحن نعلم أننا لا نحلم. وعجزنا عن اثبات ذلك بالعقل لا يدل إلاّ على ضعف عقلنا لا على عدم يقين كل معارفنا كما يزعمون. لأن معرفة المبادئ الأولى، مثل أنه يوجد مكان، وزمان، وحركة وأعداد هي معرفة راسخة رسوخ أية معرفة نستمدها من البراهين، ويجب على القلب أن يستند إلى هذه المعارف المدركة بالقلب والغريزة وأن يقيم كل قوله."[40]

ويضيف بسكال قوله:

"إن القلب يشعر بأن هناك ثلاثة أبعاد في المكان وأن الأعداد لا متناهية، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيبرهن على أنه لا يوجد عددان مربعان أحدهما ضعف الآخر. إن المبادئ تُستشعر، أما القضايا فتستنتج، وكلاهما يدرك بيقين، رغم أن ذلك يتم بطرق مختلفة. ومن غير المفيد بل ومن المضحك أيضًا أن يطالب العقل القلب ببراهين على مبادئه الأولى، ابتغاء أن يصدقها؛ كما سيكون من المضحك أن يطلب القلب من العقل أن يشعر كل القضايا التي يبرهن عليها ابتغاء أن يقبلها."[41]

فالمعرفة القلبية معرفة هامة تتصل بالمعرفة الطبيعية لأشياء العالم المادي من حولنا، وأن ما يحملني على اليقين هو شعوري بوجود الله تعالى، فالشعور بوجود إله خالق سوف يضمن حقائق العلم. وهو موقف يذكرنا بموقف ديكارت عندما جعل الله تعالى ضامنًا للمعرفة اليقينية من عبث الشيطان الماكر. فمسألة الالتجاء إلى الله تعالى لضمان صدق الحقائق والمعارف تكاد تكون قلب اليقين الكامل للمعرفة والأحكام عند كل من الفيلسوفين وإن اختلفت الوسيلة في تحقيقها.

---

(40) د. عبد الرحمن بدوي، بليز بسكال، ص 355.

(41) نفس المصدر، نفس الموضع



وطالما أن الإنسان مكون من جوهرين مختلفين الجسد والروح فكان لابد وأن تدور رحى حرب داخلية تجرى بداخله وحوار لا ينتهى بين عقله وقلبه.. بين الاستدلال والعاطفة، وحتى إن تمنى الإنسان أن يكون عقلًا بلا عاطفة أو عاطفة بلا عقل فلن يتحقق له ذلك، لذلك فرحى الحرب ستظل تدور بداخل ذاته إلى أن تقوم الساعة.

وهذا ما أشار إليه بسكال فى "أفكاره" وكان يعنى أنه طالما أن الإنسان لا يستغنى عن العقل أو العاطفة معًا فلابد أن يجمع بينهما فى حياته، ويجمع بينهما فى مجال المعرفة فتكون هناك معرفة العقل، وحدس القلب، لذلك فالذين يرفضون أحكام العقل واستدلالاته يصبحون كالبهائم السائمات التى لا عقل لها، والذين يرفضون أحكام العاطفة أو القلب يصبحون مثل الملائكة الذين لا يملكون غير عقول خالصة.

وحدد بسكال مجال المعرفة العقلية فى أعمال الجبر والهندسة والمعادلات الرياضية، ومجال المعرفة القلبية فى الإيمان بالله تعالى والتدليل على وجوده وغيرها مما يتصل بالأمور الإيمانية.

2 – مركز العقل فى فكر بسكال

على الرغم من تركيز بسكال الشديد على مسألة العاطفة أو الشعور وإيمانه بالمعرفة القلبية غير أنه لم ينتقص ممن قيمة العقل فى مذهبه باعتباره يصنع عظمة الإنسان.

يقول بسكال: "إن الفكر إنما يصنع عظمة الإنسان".

والواقع لقد كان اهتمام بسكال واضحًا بقيمة العقل والاعتراف بخطورة دوره فى المعرفة وهذا ما دفعه إلى تشجيع العلماء، ومطالبته بتوفير المناخ المناسب للعلماء والمفكرين حتى يعمل ذهنهم وهو فى حالة انتباه ويقظة كاملين.

ويضع بسكال شروط للشخص المفكر هى: لابد من توافر وسط هادئ لا يزعجه أى مصدر للضوضاء التى تعوق انسياب فكره "فلا ينفصل الفكر الذى هو القاضى الأعلى للعالم عما يدور حوله لأنه يتأثر لأية ضوضاء حوله فيزعجه صوت مروحة أو آلة صغيرة بقدر ما يؤثر فيه صوت مدفع، ولا

يدهشك أن تعرف أن طنين حشرة يعوق التأمل . فإذا شئتم البحث عن الحقيقة فلتتجنبوا هذا الطائر الصغير الذى يحكم المدن والممالك..".

إذن فبسكال يعلى من شأن الفكر ويعرف قدر العقل فيتصوره سيدًا أو ملكًا عظيمًا يقوم بدور خطير فى الحياة ولا يخضع لشئ آخر غير قدراته الخاصة إلا فى مناسبات معينة مثل خضوعه فى مجال الدين والإيمان.

3- المعرفة وقوة العادة

أشرت فى النقاط السابقة إلى أهمية قوتى العقل والقلب فى مجال المعرفة، إلا أن بسكال يضيف قوة ثالثة لها نفس أهمية العقل والقلب معًا وهى قوة العادة **The Power of habit**.

ويرى بسكال أن قوة العادة قوة طبيعية مفطورة فى الإنسان وطبيعية فى نفوسنا، ويقول عن أهميتها:

"إن الضرورة الطبيعية إنما تطلعنا على نتائجها المثمرة ومثالا على ذلك قولنا: غدًا يأتى، إلا إنه فى أحيان كثيرة لا تخضع لقوانينها فتكذبنا".

فقوة العادة قوة تفرض نفسها على الحياة الإنسانية، فالضرورة الطبيعية قد عودتنا عقليًا على توقع سيكون يومًا حقيقة أو أن الشمس لا تظهر إلا فى النهار وتختفى ليلاً وغيرها من أمور تعودها الإنسان فاعتادها، ولكن بسكال يعود فيذكر أن الطبيعة أحيانًا تخالف نظامها المألوف، وتكذب ما تعودنا عليه من حوادث، ومن ثم تصبح الضرورة الطبيعية هى أساس قوة العادة فهى تخالفنا أحيانًا لخروجها عن نطاق قوانينها المألوفة.

ويرى بسكال أيضا أنه يمكن للإنسان أن يعتاد الإيمان ولا يعتقد فى سواه، كما يتعود الإنسان على خشية عذاب الجحيم، فالإنسان الذى يعتقد فى شئ مثل الإيمان أو الشك فيما يراه من أعداد وفضاء وحركة بادية فى الطبيعة يظل على تعوده إلى نهاية العمر،[42] والمثل يقول من شب على شئ شاب عليه.

---

[42] Pascal, Pensées. Pensée n. 89, p. 28.

وفى كتاب د/ راوية عبد المنعم، بلير بسكال، ص 204 وما بعدها

سادسًا: بين ديكارت وبسكال

ذكرت من قبل أن بليز بسكال هو أحد الفلاسفة الذين تخرجوا من المدرسة العقلية الفرنسية، وهو وإن كان يحترم العقل كسائر الفلاسفة الذين تخرجوا من هذه المدرسة، إلا أنه فضّل عليه القلب، وهذا الموقف يعد من أوائل مواقف الاختلاف بين الفيلسوفين الفرنسيين العقليين، وهناك مواقف أخرى متباينة بينهما، فقد وضع ديكارت أمامه إله علماء الهندسة، بينما وضع بسكال إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وعندما قال ديكارت بالأفكار الفطرية، قال بسكال بأفعال الشهداء، وأخذ ديكارت بالشك المنهجي بينما أخذ بسكال بمنهج اليأس، واعتبر ديكارت الخطأ الإنساني مجرد فعل "سلبي"، ولكن بسكال اعتبره خطيئة أخلاقية.[43]

وهناك اختلافات أخرى ميزت كل فيلسوف بميزات تختلف عن الآخر، فقد اختلف ديكارت عن خلفه في قوله باليقين والوضوح، في حين رأى بسكال عدم وضوح الأفكار فضلًا عن عدم يقينها، وبهذا حكم بسكال على ديكارت بقوله:

"يقولون إنه (يقصد ديكارت) رياضى بارع، ولكن ليس لى شأن بالرياضى، فهو قد ينظر إلىّ على أننى قضية رياضية".[44]

ولا ينبغي أن نفهم من هذا الحكم البسكالى أنه كان يزدرى العلم الرياضى، بل على العكس تماماً فهو نفسه كان رياضيًا بارعًا ومخترعًا في مجال العلوم، وإن حاول اخضاع الرياضيات والعقل معًا للكتاب المقدس اخضاعًا كاملًا، كما سيحاول ذلك مالبرانش فيما بعد، فقام بالتوفيق بين العهد الجديد وأفلاطون والرياضيات على ما بينهم جميعًا من اختلافات نسبية وجوهرية.

وإذا كان بسكال يربط بين العقل والقلب، بينما لا يفعل ديكارت ذلك، لأن العقل والقلب، واحد لديه، أو أن القلب لديه هو أيضًا عقل، عقل بمعنى ترتيب وترابط، فالعقل هو قوة استدلالية يستنبط نتائجها من مقدمات تأتى

---

[43] للمؤلف مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص ص 98 – 99

[44] جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ص 34

من القلب والإرادة، ولا تأتي من الواقع والمحسوسات والوقائع الجزئية، لذلك فالعقل يقبل الميل إلى هذا الجانب أو ذاك، بحسب ما يصل إليه من نتائج. والقلب أيضًا يحس أن للمكان أبعادًا ثلاثة، وأن الأعداد لا متناهية، وسائر المبادئ الهندسية، والقلب يحس الله تعالى، وبذلك يتغلب على حالة الشك، .[45]

ويصل البحث بنا إلى أن القلب والعقل متباينان: "عبثا يحاول العقل زعزعة المبادئ بالاستدلال، فإنها خارجة عن دائرته ولا شأن له فيها. ومن المضحك أن يطلب العقل إلى القلب الأدلة على مبادئه، كما أن من المضحك أن يطلب القلب إلى العقل الشعور بالقضايا التي يستنبطها" كما جاء من قبل.[46]

ويتبين لنا في نهاية الأمر أن القلب وليد العادة، والعادة متغيرة، مما يعرضنا للشك، لذلك فكان لزامًا على بسكال أن يفرق بين مقدمات القلب السليم وهي ثابتة تؤدي بنا إلى نتائج صحيحة وبين مقدمات القلب الفاسد التي تؤدي بنا إلى الشك.

ويرى بسكال - خريج المدرسة العقلية - أن العقل لا نهاية لطاقته، فالعقل "القلبي" - إن جاز لي أن أسمي العقل عند بسكال والمتجه إلى القلب، والنابع منه - فهو يتجاوز حدود الذهن الهندسي ففي القلب أفكار عن الزمان والمكان والحركة والعدد يمدنا بها، وهي أساس علومنا في الفيزياء والرياضيات، ولابد من أن يضاف إلى العقل كي يدعم استدلالاته. فضلا عن أن العقل يحس بأن في العالم أبعادًا ثلاثة، كذلك القلب إذا لم يضل يحس بأن هناك إلها.[47]

وأضاف بسكال أيضا أن الأمور الدينية إنما هي نعمة إلهية تنزل القلب ويقرها العقل، والعقل لديه مدلول له قيمة نظرية وعملية على السواء،

---

[45] Pascal, Pensées, Pensée No. 278.

فضلاً عن. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 92.

[46] Ibid., Pensée No. 282.

[47] إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 23

والجهد الذى تبذله الأفكار ويبذله العقل فى التأثير على عواطف الإنسان وسلوكه إنما هو ما يسمى بالفلسفة.[48]

سابعًا: خلاصة فلسفة بسكال

مما سبق يمكن إيجاز فلسفة بسكال فى النقاط الآتية:

1- يشغل الإنسان فى فلسفة بسكال مركزًا هامًا فى الكون، فهو لا يستطيع أن يسلم بكل أنواع اليقين مالم يتبين له أنها كذلك، وفى نفس الوقت لا يستسلم كلية للشك، لأنه واقع بين اللامتناهى والتناهى، بين اليقين واللايقين، وهو كائن مفكر فى مقابل كون منتظم يسحقه، فالإنسان يعى ما يحدث حوله بينما الكون لا يعى شيئًا.[49]

وعلى الرغم من ذلك فقد ارتفعت الأصوات صائحة "أيها الإنسان لست إلها". وقال جوته الشاعر الألمانى فى قصيدته "حدود الإنسانية":[50]

لأنه لا يجوز للإنسان
أن يقيس نفسه بالآلهة
إنه إن ارتفع بنفسه
ولمس النجوم بهامته
لايثبت كعباه المرتعشان
فى أى مكان
بل تعبث به
السحب والرياح.

2- لا توجد وسيلة عقلية يستطيع الإنسان أن يحل بها مشكلة **dilemma** اليقين، وهذا هو الموقف الأساسى لجميع فروع الفلسفة الرئيسية. فقد تعلم بسكال من مونتانى الشك فيما نعرف، بينما مثل ديكارت موقف العقل

---

(48) نفس المصدر، ص 149.

(49) Reese, William, L., Dictionary of philosophy and Religion (Eastern and Western Thought), Humanities press, New Jersey, 1980, p. 414.

(50) د. عبد الغفار مكاوى، مدرسة الحكمة، ص 133

الدوجماطى (الاعتقادى)، بينما تعلم من الدعوة الجنسينية Jansenism أن الطبيعة الإنسانية قابلة للفناء، وهو فى ذات الوقت لا يستطيع أن يـأخذ بالعقل بعيدًا عن النعمة الإلهية Grace حتى يتمكن من حل هذه المشكلة الخاصة باليقين.(51)

3- يواجه الإنسانية روح الهندسة والدقة، الأولى تمثل المنهج النسقى الذى يبدأ من التعريفات والفروض assumptions التى تستخدم للبرهنة على القضايا الأخرى، والثانية لا تستخدم منهج الانتقال التدريجى (أى منهج الخطوة خطوة) لكى نصل بهما إلى ما نريد من نظريات، وبالتالى جعل بسكال أن النعمة الإلهية كافية فى هذا المجال.(52)

4- يؤمن بسكال بإله إبراهيم واسحق ويعقوب وليس بإله الفلاسفة لذلك يراهن على وجود الله تعالى والآخرة.(53)

5- لم يستطع بسكال أن يترك لنا نسقًا فلسفيًا واحدًا منظمًا. بل ترك معظم أعماله، خاصة فى مجال الفلسفة، شذرات، ولم يبذل جهدًا لتنسيق أفكاره، وربما يعود ذلك إلى انتقاله من العمل فى مجال الرياضيات والفيزياء إلى الفلسفة ومنها إلى الدين، وكانت أفكاره الفلسفية والدينية وليدة المواقف التى عاشها، لذلك لم يتخذ لنفسه منهجًا يسير وفقه، كما أن نزعته الدينية تغلبت على بقية اتجاهاته فصبغها بها.

6- يصر معظم المفكرين على جعل بسكال الأب الشرعى أو الأب الروحى لمذاهب الوجودية على اختلاف اتجاهاتها ومشاربها واختلاف كل من بسكال والوجوديين فى بداية تفلسفهم، فلم يقصد بسكال من الوجودية شيئًا بينما قصد الوجوديون من مواقفهم أشياء.

---

(51) **Op. Cit., pp. 414. 415.**

(52) **Ibid., p. 415.**

(53) **Ibid., p. 415.**



تعقيـــب

لم يترك لنا بسكال كثيرًا من الأعمال الفلسفية حتى يمكـــن أن نتبيـــن فلسفته على وجه الدقة، لذلك يسقطه كثير من الكتاب ومؤرخو الفلســـفة مـــن حساباتهم باعتبار أنه رجل علم ورجل الدين وليس فيلسوفا. وقد حاول بسكال أن يعرض لمشكلة المنهج الصحيح لاكتشـــاف الحقـــائق فـــى كتابـــه "روح الهندسة"، حتى أعلن أن المنهج الصحيح والمثالى هو المنـــهج الـــذى يشمـــل جميع المصطلحات المستخدمة ولا يسقط منـــها شيئـــا خاصـــة تلـــك التـــى استخدمت، من قبل فى البرهنة على القضايا وثبت صحتها.

ولكن لم يكن بسكال دقيقا فى موقفه المنهجى فلابد من عرض المنهج وفق خطوات محددة كيفما يراه هو حتى يكون هذا المنهج هو اسهام بســـكال فى مجال الفكر الإنسانى بصفة عامة، والفلسفة بصفة خاصـــة. لذلـــك فأنـــا أعرض موقف بسكال الفكرى فى مجال المعرفة والديـــن باعتبـــاره مفكـــرا مجتهدا وليس باعتباره فيلسوفا كامل الأهلية والمصداقية، ولكن لـــه جـــهود مشكورة فى مجال العلم خاصة الرياضيات والفيزياء وكـــانت لـــه مواقـــف واضحة خاصة فى القول بالخلاء **Vacuum** الذى أنكره كـــل مـــن أرســـطو وديكارت، وكان يؤمن بأهمية الاتجاه من التجربة إلى النظرية، عكس ما كان يعتقد ديكارت.

وكذلك فقد اعتقد بسكال بوجود عقلين أحدهما ينفذ بحدة وعمق إلـــى نتائج المبادئ، وهو عقل الدقة، والثانى يفهم عددا كبيرا من المبـــادئ دون أن يخلط بينها، وهذا هو العقل الهندسي، الأول قوة للعقـــل واســـتقامة، والثـــانى اتساع للعقل.[54] ولكن القـــول بوجود عقلين في الإنسان قول يجانبه الصواب، لأنه يجافى الحقيقة. فالإنسان ذو عقل واحد ولكنه يستخدم كثرة من المنـــاهج توافق الموضوعات المعروضة عليه، فموضوعات العلـــم تتطلـــب منـــهجا استقـــرائيا واضحا، بينما موضوعات الرياضة تتطلـــب منـــهجا اســـتنباطيا دقيقـــا، وموضوعات الدين تتطلب أيضا مناهج خاصة أقـــرب إلـــى القلـــب والعقل وبعيدا عن مناهج سائر العلوم، وهو هنا يخالف ديكارت الذى أراد أن

---

[54] انظر. د. عبد الرحمن بدوى، بليز بسكال، ص ص 354 - 355.

يضع منهجًا واحدًا يطبق على جميع الموضوعات مما يخالف طبيعة الموضوعات ذاتها، ويخالف طبيعة العقل ذاته.

وكان مذهب بسكال خليطًا من مذاهب أوغسطين وديكارت ومونتانى، مع مزيج من المذاهب الدينية النصرانية التى سادت فى عصره.

كذلك يقول لنا الدكتور عبد الرحمن بدوى أن نص الرهان الذى عرضه بسكال فى كتابه "الأفكار" لم يكن جديدًا فإذا كان ديكارت قد أخذ عن الغزالى الشك المنهجى وطريقته للوصول إلى اليقين دون الإشارة إلى ذلك، فقد أخذ بسكال عن الغزالى أيضًا نص الرهان الذى اشتهر عنه من كتاب "ميزان العمل" دون أن يشير إلى ذلك كذلك، وهو عيب فى ذمة الباحث وسقطة أخلاقية ما كان ينبغى لبسكال أن يقع فيها وهو الرجل الذى يدعو إلى الدين والصدق والأمانة ومحبة الله تعالى وأن يتفانى الإنسان فى الله فهذا هو طريق النجاة.(*)

وعلى الرغم من ذلك فقد ترك تأثيره فيمن أتوا من بعده خاصة إيمانويل كنط الذى أخذ عنه فكرة التجربة الظاهرة والباطنة وأشار إلى عالم الظواهر وعالم الأشياء فى ذاتها، كما سنتبين. وأصحاب الاتجاه البرجماتى فى أمريكا الذين امتحنوا القضايا الميتافيزيقية بفائدتها العملية، وشكّوا فى العقل. ولخص بسكال مذهبه فى مراتب ثلاث أخذها عن الثالوث وهى: الجسم والروح ومحبة الله، حاول أن يقنع بها الناس وهى واضحة أمام ناظريهم.

(*) يشير الدكتور عبد الرحمن بدوى، فى الموسوعة الفلسفية إلى هذه الحقيقة ويقول أنه نشر بحثا بالفرنسية عن هذه السرقة العلمية فى مجلة Studia Islamica سنة 1977، وأعاد نشره فى كتابه.
Themes et figures de la philosophie Islamique, Paris, 1979.

الفصل الثالث
نيقولا مالبرانش
Nicolas de Malebranche
1715 - 1638

مقـــدمـــة

لم يحترف رينيه ديكارت مهنة التعليم الفلسفى فى مدرســة عليــا أو جامعــة، وعلى الرغم من ذلك استطاع أن يحفز الهمم عــن طريــق نشــر أفكاره التى ما أن تصل إلى مفكر حتى يسعى حثيثًا فى إثره وينضم إلى ركب المذهب العقلى، ولكن سرعان ما يتبين له عدم موافقته لرائده ديكارت فيبــدأ فى تكوين آراءه الخاصة به ويضيف من عندياته الكثير، ولكــن فــى إطــار المدرسة العقلية.

ولقد ضمت هذه المدرسة أو ذاك المذهب أسماء لامعة فــى سـماء الفلاسفة، وألقت بأنوارها على درب تــاريخ الفكــر الفلســفى الحديــث بــل والمعاصر أيضًا إن سلبًا وإن إيجابًا منهم بسكال ومــالبرانش فــى فرنســا. وسبينــوزا فى هولنــدا، وليبنتز فى ألمانيا، كانت لهم وجــهات نظــر فــى الأفكار التى عرضها رائد المدرسة العقلية فى أوروبا... ديكارت... وبخاصة نظريته فى الجوهر وما ترتب عليها من نتائج آثرت تاريخ الفكــر الفلســفى باتفاقات حولها واختلافات بلغت عنان الفكر وشحذت من همم المفكرين.[1]

أولاً: سيرة حياة مالبرانش

ولد نيقولا مالبرانش Nicolas de Malebranche فى بــاريس فــى الخامس من أغسطس عام 1638، وفى رواية أخرى أنه ولــد فــى الســادس وليس الخامس من أغسطس فى أسرة عريقة اجتمعت فيها نبالة العدالــة مــع البورجوازية العالية الكاثوليكية التى كانت منتشرة فى فرنسا فى ذلك الوقــت، وكانت تضم بين أفرادها شخصيات من المحامين ورجال القضــاء، وأيضــا

[1] د. محمود حمدى زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص 105

كتّاب الملك ومستشارو الدولة ومحصلو الضرائب. أما أسرة أمه فكانت تميل نحو النزعة الدينية الصوفية، لذلك ليس من المستغرب أن تكون أمه قريبة من مدام أكارى Acarie التى أدخلت فى فرنسا طريقة الراهبات الكرمليات. وكان أبوه أمين صندوق خمس مزارع كبيرة، وتوفى وهو فى منصب سكرتير الملك لويس الرابع عشر تعيس الحظ.[2]

ونظرًا لاعتلال صحته منذ طفولته، وشكواه من تشوه خلقى فى السلسلة الفقرية، فلم يلتحق بالدراسة خارج المنزل إلا فى سن السادسة عشر من عمره حيث التحق بكلية لامارش **College de la Marche** التى تقع فى ميدان موبير **Maubert** فى قلب العاصمة الفرنسية باريس، حيث أمضى عامين فى تلك الكلية أظهر خلالهما السخط والتبرم من مقرراتها، وبالتالى فهو لم يبد أى نوع من التفوق فى دراسة لا يشعر فى نفسه بأهميتها. ولكنه استطاع الحصول منها على شهادة معادلة لشهادة البكالوريا **maitre es arts** أتاحت له الالتحاق بجامعة السربون والتحق فيها بكلية اللاهوت ومجمع الأوراتوار **Oratoire** حيث أصبح قسيسًا.

وحدث أن وقع مصادفة على كتاب الإنسان لديكارت فانكب عليه يقرأه عام 1664 واستمر يدرس فلسفة ديكارت بالإضافة إلى الرياضيات والميكانيكا والفيزياء والفسيولوجيا والميتافيزيقا والأخلاق، فتوفرت له مادة علمية ممتازة أراد استغلالها فى التوفيق بين العلم والدين، وبيان أن الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية لا تتعارضان بل تتوازيان. واستمر فى دراسته تلك حتى عام 1675 حيث بدأت ردود فعل هذه الدراسات تبدو فى مؤلفاته المتعددة.[3]

---

[2] د. عبد الرحمن بدوى، مالبرانش، ص 429 (بتصرف)

[3] انظر. * د عبد الرحمن بدوى، مالبرانش، ص 429

** د محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 75

*** Mautner, Thomas, op. cit, p. 335.

ثانيًا: مؤلفات مالبرانش

كان من ثمار توافر مالبرانش على دراسة الفلسفة وبخاصة فلسفة ديكارت الذى بهره منذ اللحظة الأولى عندما قرأ كتابه الإنسان، فضلا عن دراساته الأخرى أن أصدر مالبرانش عددًا لا بأس به من المؤلفات مكنته من أن يكون عضوًا شرفيًا فى الأكاديمية الفرنسية للعلوم.

وهذه المؤلفات هى:

1- فى البحث عن الحقيقة: دراسة لطبيعة عقل الإنسان ولطريقته التى ينبغى عليه أن يستعمل بها عقله ابتغاء تجنب الخطأ فى العلوم. (1678) (ثلاثة أجزاء من عام 1674 وحتى 1678).

De la recherche de la verité, ou l`on traité de lésprit de l`homme et de lusage qu`il doit en faire pour eviter l`erreur dans les sciences. (On the search after truth)

وقد بدا واضحًا للعيان تأثر مالبرانش بأستاذه ديكارت، الذى أوجد تلاميذ عديدين فى أنحاء أوروبا، بسبب معالجته الواضحة والصريحة لأهم مشكلات العصر: مشكلة المعرفة، ومشكلة وجود الله.

2- الأحاديث المسيحية (النصرانية) (1677)

Conversations chrétiennes

وهو تلخيص جيد للكتاب الأول "فى البحث عن الحقيقة..."

3- تأملات قصيرة فى التواضع والتوبة (1677)

Méditations cours dans la humilité et la pénitence.

4- رسالة فى الطبيعة والنعمة (1680)

Traite de la nature et de la grace. (Treatise on Nature and on Grace).

كتبه مالبرانش ردًا على النقد الشديد الذى وجهه إليه "أنطوان آرنو" **Antoine Arnauld** (1612-1694) مما اضطر مالبرانش إلى مراجعة موقفه وشرح ما غمض منه.. ولكن آرنو رد على مالبرانش ردًا عنيفًا مجرحًا فيه أساس ميتافيزيقاه، واستمرت المساجلات بينهما ردحًا طويلًا من الزمن.

5- رسالة فى الأخلاق (1684)

Traité de la Morale. (Treatise on Morality)

6- فى التأملات المسيحية (النصرانية) (1683)

Méditations chrétiennes. (Christian Meditations)

7- أحاديث حول الميتافيزيقا والدين (1688)

Entretiens sur la Métaphysique et sur la religion.

(Conversations on Metaphyic and on Religion).

أجمل فيه فلسفته فى أربعة عشر ديالوجًا، كما أنه جاء كتابًا محكم الصياغة جيد التأليف، تلافى فيه أوجه النقص السابقة. وبالتالى فهو أفضل مدخل لفلسفة مالبرانش.

8- قوانين اتصال الحركات (1692)

يضم دراسات مالبرانش حول طبيعة الضوء واللون وحساب اللامتناهيات وشروط الرؤية البصرية. وقدم الكتاب إلى أكاديمية العلوم الفرنسية.

9- تأملات حول الضوء والألوان وتوليد1699.

قدمه مع الكتاب السابق لأكاديمية العلوم الفرنسية، واستحق عنهما عضويته الشرفية بها.

10- محبة الله (1697)

Traité de l'amour de Dieu (lettres et réponses).

(Treatise on the love of God).

11- حديث بين فيلسوف حديث وفيلسوف صينى فى وجود الله" (1708).

(Conversations on a chinese philosophy on the Nature of God.

وقد دونه مالبرانش على أثر اتصاله بأسقف من الأساقفة المرسلين إلى الصين.

12- أفكار حول التطور الفيزيائى (1714)

Reflections on physical promotion.

ويقال إنه صدر بمعرفة تلاميذه قبيل وفاته عام 1715.(*)

(*) جمعت قائمة مؤلفات مالبرانش وترجماتها من عدة مؤلفات ومصادر.



ثالثاً: نسق مالبرانش الفلسفى

ساهمت عبقرية ديكارت فى تقسيم الفلاسفة إلى فئتين:

* فئة تتبع أوغسطين.
* وفئة تتبع توما الأكوينى.

وكان نيقولا مالبرانش من أتباع الفئة الأولى، وكان يرى الأشياء الجزئية تتحدد عن طريق الجوهر المادى، بينما تتحدد الجوهر الروحى الأشياء غير المادية immaterial mind-substance.[4]

وتأتى شخصية مالبرانش فى المرتبة الثانية بعد شخصية رائد المذهب العقلى الحديث ديكارت، ومن هنا تأتى أهميته فى فهم تاريخ الميتافيزيقا الحديثة، لأن نظريته عن الرؤية فى الله، وانتشار قوله المشهور: "إن كل ما نتأمله يردنا إلى الله"، قد أدى مباشرة إلى مثالية بركلى، كما أدت نظريته فى المناسبات واعتبار أن المخلوقات ليست عللا ولكنها هى وأفعالها "مناسبات" لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق الأوحد، أدت مباشرة إلى النقد الذى وجهه ديفيد هيوم لمبدأ السببية Principle of Causality وما علينا إلا أن نقرأ فحسب مؤلفات هيوم لكى نرى إلى أى حد كان يعرف أنه يتابع مالبرانش ويقتفى أثره.[5]

وقد استقى مالبرانش مصادر فلسفته من القديس أوغسطين أولا على الرغم من مهاجمته للفلسفة الاسكولائية (المدرسية) لأنها لم تكن نصرانية بالقدر الكافى، وكان أوغسطين مصدر فلسفة ديكارت و بسكال من قبل فانضم مالبرانش إلى الركب، إلا أن فلسفته امتزجت بتأثير ديكارت الذى تأثر بأوغسطين فى عدد من أفكاره الجوهرية مثل نظريته فى الأفكار وفى الكوجيتو ونظريته عن الله تعالى، ولا يكفى أن نقول أن بسكال يؤكد جانبًا من

---

[4] The concise Encyclopedia of Western philosophy, edited by. J. O. Urmson & Jonathan Rée, Routledge, London and New York, 1989, p. ,90. (First published 1960).

[5] إتيان جيلسون روح الفلسفة فى العصر الوسيط، ص ص 34 - 35

الفكر الأوغسطينى، بينما يؤكد مالبرانش جانبا آخر، ولكن هذا القـول ليس دقيقا كل الدقة إذا علمنا أن أوغسطين نفسه كان يتمتع بنزعة ثنائية واضحة، ثنائية تبين أو تكشف عن تأثر أوغسطين بكل من بولس ويوحنا، الأول يمثل العنصر العبرى، بينما يمثل الثانى العنصر الهلينى فى فكره، فالتمس بسكال العنصر العبرى بينما التمس مالبرانش العنصر الهلينى.[6]

فإذا كان بسكال قد استطاع أن يحلل العناصر بطريقة تراجيدية (مأساوية)، كما حاول اخضاع الرياضيات والعقل للكتاب المقدس اخضاعا كاملا، فإن مالبرانش اجتهد فى التوفيق بين العهد الجديد وأفلاطون والرياضيات. وهاجم كل من اتبع أرسطو بسبب وثنيته حتى توما الأكوينى لم يسلم من هجومه عليه بسبب متابعته لأرسطو وابن رشد معا. الأول وثنيا والثانى شارح تعس للأول.[7]

لقد أراد مالبرانش أن يقيم مذهبا ونسقا عقليا يقوم على الإيمان بالله تعالى وبالوجود، وأن يعبد الطريق ويعبأ الفكر لفهم مضمون الإيمان وبيان الطرق المؤدية إلى وجود الله بعيدا عن شك ديكارت المنهجى. نعم أراد أن يقيم فلسفة ولكنها فلسفة نصرانية تعلى من قدرة الله تعالى وقوته وتعظم مجده باعتباره وجودا **Being** وفاعلية أو كفاية **Efficiency** بمعنى أن كل ما هو موجود لا يوجد إلا به ولا يستمد وجوده إلا منه هو وحده، وأن كل ما قد تم عمله فى العالم من صنعه هو وحده".[8]

وسوف أعرض لعناصر نسق مالبرانش الفلسفى فيما يلى من نقاط:

---

[6] جان فال، الفلسفة الفرنسية، ص **41**

[7] نفس المصدر، نفس الموضع.

[8] إتيان جيلسون، روح الفلسفة فى العصر الوسيط، ص 35.

1- نظرية الأفكار (المعانى)[9]

يمتد الاتجاه العقلى عند مالبرانش إلى أوغسطين فقد تعلم منه أيضاً أن النفس تتحد مباشرة بالله تعالى.. فالله كامل القدرة وبقدرته يمنح الوجود ونور العقل والمعرفة. فالأفكار (المعانى) **idées** مثل المخلوقات ثابتة أبدية وتوجد فى الله تعالى.

ويتساءل النقاد عن كيفية التقاء الميتافيزيقا الدينية بفلسفة ديكارت العقلية. لقد قبل مالبرانش نظرية ديكارت فى أن صفة المادة الامتداد، وأن أحوال الصفات المحسوسة تصدر عن النفس، وبالتالى فإن حكمنا على الأشياء المدركة يرجع فى المقام الأول إلى ماهيتها المعقولة **Intelligible essence**.

ولقد توصل مالبرانش فى بحثه عن خصائص الأفكار إلى الكشف عن الحقيقة فى مجال الفكر الذى يتميز بالجلاء والوضوح. وقد انتقل ديكارت نفسه من المعرفة إلى الوجود عكس اتجاه مالبرانش.

وإذا كان ديكارت قد استند إلى فكرة الألوهية لكى يخرج من دائرة الأنا الذاتية أو الإنسانية أو تمحور الذات حول نفسها **Solipsism**، فإنه لم يستطع أن يحرر الأفكار (المعانى) من تعلقها بالنفس. فاتجه مالبرانش إلى الموضوعية **Objectivism** أو عالم الظواهر - الذى سيقول به كنط بعد ذلك - لمعرفة الأشياء. وميّز مالبرانش بين الشعور والأفكار (المعانى)، حيث اعتبر الشعور مجرد تغير بسيط فى النفس نتعرف عن طريقه على أنفسنا، بينما تعرض لنا الأفكار خصائصها مستقلة عنا وعن تغير حالاتنا النفسية.

فهل حقًا الأفكار حقائق موضوعية ؟

حاول مالبرانش أن يميز بين المعرفة بالشعور والمعرفة بالأفكار عن طريق تحليل إدراكنا للأجسام. فإدراك الأجسام ينطوى على نوعين مختلفين من الإدراك: إدراك الأفكار التى تعبر عن صفة الامتداد، وإدراك الإحساسات التى هى علامات دالة على الأشياء، ومن ثم فلا تطابق بين

---

(9) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ص 79-88

هناك اختلاف فى ترجمة اللفظ الفرنسى **idées** بالأفكار أو بالمعانى، ولكى يميز بينهما د. أبو ريان ترجمها بالأفكار عند ديكارت وبالمعانى عند مالبرانش، ولكننى أرى أنها أقرب للأفكار منها للمعانى

الإحساس والشئ الخارجي. لأن الإحساس شعور داخلي أو معرفة داخلية.. أي معرفة بالشعور، والشئ الخارجي معرفة بالأفكار، لأننا ندرك الأشياء كامتداد فقط، ولدينا حرية الإرادة التي نمتلكها في رفض أو قبول النوع الأول، بينما لا نملك مثل هذه الحرية في رفض الأشياء الخارجية لأن وجودها لا يعتمد علينا.

وعلى الرغم من أن الإحساس قد يكون مضللاً في معرفة الأشياء إلا أن مالبرانش يعول عليه في إصدار الأحكام، لأن العقل يتدخل لكي يصحح له ما يخطئ فيه، فضلًا عن تدخل قوة الخيال (المخيلة) لكي تقوم بالربط بين الإحساسات ربطًا غير معقول، مما يجعلنا ندرك معه اختلاف قدرتي العقل والخيال، وأنهما متعارضتان، فالخيال قوة جامحة مضللة مثل الإحساسات سواء بسواء.

إذن الإدراك الحسي لدى مالبرانش ليس مقبولاً تمام القبول، فلابد إذن من البحث عن طريق آخر للمعرفة.. فما هو؟

يقول مالبرانش إنه يجب أن نبدأ من المعرفة وخصائصها لا من الوجود الخارجي، فلا علاقة ضرورية بين معرفتنا للأشياء ووجود هذه الأشياء، فلا تطابق بين المعرفة والوجود، وعلينا أن نسلم بأن الأفكار هي الموضوعات المباشرة للنفس، لأن بالنفس قدرة على إدراك الموضوعات الخارجية إدراكًا مستقلًا عنها ومنفصلًا عن وجودها الذاتي.

أما الأفكار نفسها فهي صفات الأشياء المادية اللامتناهية العدد، مما يجعل المعاني المقابلة لها أيضًا لا متناهية العدد، فإذا كان الامتداد هو الصفة الأساسية والضرورية للأشياء المادية فإنها لا تنفصل عن النفس، ولكن المعرفة عاجزة عن معرفتها معرفة أكيدة، فضلًا عن عدم معرفتها لطبيعتها اللامتناهية. بالإضافة إلى أن الامتداد هو صورة الأشكال المحسوسة فكيف تستطيع النفس وهي معقولة أن تدرك هذه الأشياء التي هي موضوعات العالم الخارجي.

كما أن قدرة العقل محدودة لا تستطيع أن تستوعب كل هذه الأفكار اللانهائية. هنا يهرع مالبرانش إلى الله تعالى طلبًا للنجدة والنجاة، فيسلب



النفس إيجابيتها ويمنحها لله تعالى، فترى النفوس الأفكار فى الله، وكل ما على النفس أن تتجه لله وتنتبه له بنية خالصة فتتحول المعرفة إلى نعمة إلهية لا تخضع للمنطق أو للعقل ولكنها تخضع للإشراق والتصوف.

ومن هنا فالأفكار لدى مالبرانش متقدمة فى الوجود على الأشياء، كتقدم المثال الأفلاطونى على أفراده من الصور والأشباح، ويتحول مصدر المعرفة من العقل، وأفكار ديكارت الفطرية إلى النور الإلهى الذى يقذفه الله تعالى فى نفوسنا، فترى الأشياء كمعان معقولة، لأن اتحاد النفوس بالله يمكّنها من رؤية الأشياء وإدراك الحقائق الأبدية والنظام الثابت المعقول.

مما تقدم يمكن أن نميز بين علاقات المقدار وعلاقات الكمال، فى الأفكار الأولى (المقدار) علاقات معان من نفس النوع، كالعلاقة بين أصابع اليد وكف اليد، وتعبر أفكار الأعداد بدقة عن علاقات المقدار لأنها تخضع للقياس. بينما علاقات الكمال علاقات معانٍ مختلفة، كالعلاقة بين متناقضين النفس والبدن وهى علاقة ترفض أية علاقات كمية أو قياسية، ومثالها حب العدالة أكثر من المال. وتفضيل طاعة الله تعالى على طاعة الناس.

نخلص من هذا إلى أن الأفكار توجد فى الموضوعات التى يدركها العقل مباشرة، وهى أزلية وضرورية، وأساس معرفتنا وتفكيرنا، إذن فنحن لسنا مصدر هذه الأفكار، ولكن مصدرها هو العقل الإلهى الذى يمدنا بأعداد لا متناهية منها، لأن من يملك القدرة على خلقها هو الموجود "الكلى الوجود"، ألا وهو الله تعالى.

وعليه يدرك الإنسان جسده بوضوح أكثر مما يدرك نفسه، لأن أجسامنا يصدق عليها صفة الامتداد الواضح، بينما تستند معرفة النفوس إلى الشعور الخارجى المبهم المختلط مما يجعلنا نعرف نفوسنا - إذا عرفناها - معرفة تخمينية باستدلال المماثلة **Analogy**، وهنا يخالف مالبرانش ديكارت.

إن النظرية التمثيلية للإدراك **Representative theory of perception** هى النظرية التى تقرر أننا لا ندرك الموضوعات خارجة عنا بنفسها أو عن طريق عقولنا، فالعقل لا يعرف الأمور المحسوسة مباشرة إنما يعرفها عن طريق الأفكار **idées (Ideas)** التى تمثلها وتقوم مقامها

وتجعلها ماثلة أمام الذهن، فرؤيتنا للشئ لا يتم إلا عندما يمدنا الله تعالى بالنور الذى يدلنا على أن هذه الفكرة تمثل شيئًا مخلوقًا وموجوداً فى هذا الوقت وهذا المكان.[10]

2- الرؤية فى الله

أصر مالبرانش على أن كل ما نعيه من أفكار ومشاعر، إنما هى أفكار صادقة وتوجد مستقلة عنا بل نراها فى الله تعالى، فنحن نستنير بأفكار مقدسة، كما أن الأفكار الرياضية لها امتداد معقول يتزامن فى وجوده وفى خلوده مع الله تعالى. ونحن لا نستطيع أن نحصل على أية معرفة خاصة بالواقع المادى الخارجى طالما أن هذه المعرفة مختلفة عن أفكارنا، أى أن أفكارنا عن العالم الخارجى يجب أن تتطابق مع ما فى أذهاننا من معرفة وضعها الله فى عقولنا.[11]

لقد أراد مالبرانش أن يرد كل شئ إلى الله تعالى، بصفته خالق كل شئ، وهو ما أسماه بـ "الرؤية فى الله" **La vision en Dieu** [*]. ويعنى بها رد كل أفكارنا إلى الله، لذلك فليس لدينا فكرة عن العالم الخارجى إلا إذا رددناها إلى الله تعالى، حتى أن الأجسام وفكرتنا عنها نقول أنها موجودة بالضرورة فى الله، لأن الله يحتوى فى ذاته بالضرورة على أفكار الموجودات التى خلقها.. وبما أن النفس الإنسانية متحدة مباشرة بالله، فإن هذا الاتحاد هو الذى يمكنها من إدراك اللامتناهى، فإذا انفصلت عن ذات الله تعالى فقدت هذه الأفكار عن الموجدات المخلوقة وبالتالى فقدت كل معرفة يمكن أن يقال عنها إنها اكتسبتها، فالنفس – كما قلت – تدرك أفكارها باتحادها بذات الله تعالى أو بعبارة مالبرانش "الرؤية فى الله".[12]

---

[10] د. محمد توفيق، فى الفلسفة الحديثة، الجزء الأول، ص 59.

[11] **Mautner Thomas, The Penguin Dictionary of philosophy, p. 335.**

[*] **Vision in God.**

[12] د. عبد الرحمن بدوى، مالبرانشن ص 431.

ويرى مالبرانش أن وظيفة العقل هي العمل على الاتصال بـــالله، لأن العقل هو صوت الله في الإنسان، فمن لم يتبع صوت العقـــل، (أي صـــــوت الله) فإنه يـــرتكب الخطايا، ويقع في كل نقيصة وعلى هذا فالعقل يــــهدينا - بأمر الله - إلى الحـــق، وإلى اتباع قواعد الأخلاق، ويضمن لنا صدق الأفكار على أساس مبدأ اتحاد العقل بالله تعالى أو حضور الله في العقل؛ لذلك يقـــول مالبرانش باتفاق حقائق الوحي وحقائق العقل معًا لأن مصدرهما واحد، الكلمة الإلهية، والعقل لديه سلاح الجلاء **L'évidence** لإدراك هذه الحقيقة الإلهيـــة التي تقوم عليها العقيدة والدين، "وليس الجلاء سوى رؤية الحقيقة كما يراهـــا الله ما دام الله هو الذي يلقي المعاني (والأفكار) في الذهن الإنساني".[13]

والعقل لا يستطيع أن يدرك الأفكار الكليـــة **Universal ideas** مثـــل الجنس والنوع إذا لم يشاهد الموجودات مجتمعة في واحد، لأن كل مخلوق هو مخلوق جزئي، فإذا رأينا مثلثًا لا نستطيع أن نقول إننا نرى مثلثًا بوجه عـــام وإنما لابد من تحديده كموجود أو مخلوق جزئي فنقـــول إننـــا نـــرى مثلـــث متســـاوي الساقين أو قائم الزاوية، والعقل - فــــي اعتقـــاد مـــالبرانش - لا يستطيـــع أن يعرف كثيرًا عن الحقائق المجردة والعامة إلا بعون من الله الذي ينير العقل على أنحاء عديدة لا متناهية، بمعنى أن الله تعالى يمنح العقل أفكارًا كثيرة لا حصر لها عن الأشياء الموجودة في الواقع الخارجي فيدركها، أمـــا الأفكار الكلية والعامة والمجردة فلا يستطيع الإنسان بعقلـــه أن يدركـــها بـــل يدركها الله تعالى بما أوتي من علم لانهائي وقدرة لا حدود لها.[14]

إذن كيف نرى كل الأشياء في الله؟

يجيب مالبرانش على هذا التساؤل بقوله:

"لا يوجد إنسان لا يقرّ بأن الناس قادرون على معرفة الحقيقة وحتـــى الفلاسفة الأقل تنورًا متفقون على أن الإنسان يشارك في نوع من "العقـــل" لا يحدّدونه. ولهذا يقولون بأنه "حيوان مشارك في العقل" **Rationis parti cepis animal** إذ يوجد شخص لا يعرف - على نحو غامض علـــى الأقـــل - أن

---

[13] د. أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 96

[14] د. عبد الرحمن بدوي، مالبرانش ص 431 (بتصرف كبير).

المميّز الجوهرى للإنسان يقوم فى اتحاده الضرورى بالعقل الكلى وإن كان لا يعرف عادة من الذى يحتوى على هذا العقل وإنه لا يعنى نفسه بالكشف عنه. إنى أرى مثلا أن 2×2=4 وأنه ينبغى تفضيل الصديق على العدّو، وأنا على يقين بأنه لا يوجد إنسان فى العالم يرى ما أرى أنا. لكنى لا أرى هذه الحقائق فى عقول الآخرين، كما أن الآخرين لا يرونها فى عقلى أنا. فمن الضرورى إذن أن يكون ها هنا عقل كلّى ينيرنى وينير كل عقل. لأنه لو كان العقل الذى احتكم له ليس هو نفس العقل الذى يحتكم إليه الصينيون، فمن البيّن أننى لن أكون متيقناً - كما أنا متيقن الآن بالفعل - بأن الصينيين يرون نفس الحقائق التى أراها أنا. وإذن فالعقل الذى نحتكم إليه حين ندخل فى باطن أنفسنا هو عقل كلى وأقول: "حين ندخل فى باطن أنفسنا لأننى لا أتكلم هنا عن العقل الذى يتبعه الإنسان الوجدانى".[15]

وأكد مالبرانش أن رؤية الماهية الإلهية مستحيلة الحدوث، وإنما نرى فقط آثاره فى ماهيات الأشياء، وبالطبع فهناك فرق بين رؤية ماهية الله تعالى ورؤية ماهيات الأشياء. ويذكرنا مالبرانش باستحالة البرهنة العقلية على وجود الأجسام، ويبرر وجودها عن طريق الله تعالى، ومن هنا جاء تمييزه بين الامتداد المعقول اللامتناهى والامتداد المادى المتحقق بالفعل فى الأشياء الخارجية، مما يجعل معرفتنا بالموجودات معرفة جزئية فردية مشخصة توجد فى عقل الإنسان الفردى، وليست معرفة كلية لا توجد فى غير عقل الله تعالى.

وستؤدى نظرية مالبرانش "الرؤية فى الله" إلى ظهور مشكلة العلم الإلهى وصلته بالعلم الإنسانى وبعملية الخلق على وجه العموم، وسيتحول مبحث المعرفة إلى مبحث فى اللاهوت، وسيكون معنى هذا أن يطغى عنصر الوحى على عنصر العقل فى فلسفة مالبرانش.[16]

---

(15) مالبرانش، البحث عن الحقيقة، الإيضاح رقم 10. عن موضوع مالبرانش للدكتور عبد الرحمن بدوى، ص 431

(16) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 90.

3- مشكلة العلاقة بين النفس والجسم

تعتبر مشكلة العلاقة بين النفس والجسم من أقدم وأعقد المشكلات التي واجهت الفكر الإنساني على مر العصور. وحاول ديكارت في العصر الحديث أن يبحث فيها إلا أنه فشل فشلاً ذريعًا خاصة عن بيان كيفية تأثير النفس في البدن والبدن في النفس إن وجد.

قال ديكارت - كما رأينا في الفصل الأول من الباب الثاني - بأن مكان النفس أو الروح الغدة الصنوبرية ثم ثبت له استحالة ذلك لأن النفس ليست مكانية، فاستبدل الغدة الصنوبرية بالأرواح الحيوانية، ولكنه أيضًا لم يستطع أن يبين كيفية تحركها أو سبب حركتها في هذا الاتجاه دون غيره، ورد سبب حركات الأرواح الحيوانية إلى الإرادة الإنسانية، وعندما وجد أن البشر عاجزون بذواتهم عاد فربط بين الإرادة الإنسانية وبين قدرة الفعل الإلهية التي تولد أفعال الناس.[17]

تقدم مالبرانش لحل هذه المعضلة معتقدًا أن حلها يبدأ من إصلاح وتكملة فلسفة ديكارت الميتافيزيقية وإصلاحها إصلاحًا عميقًا، مستهديًا بأفكار أوغسطين وبالوحي المنزل.[18]

يبدأ مالبرانش بتقرير أن الجسم والنفس جوهران متمايزان، وليس معنى اتحادهما أن الجسم يمتلك القدرة على الشعور والنزوع، وأن تمتلك النفس القدرة على الامتداد والحركة، كلا إن شيئًا من هذا لن يحدث، لأن هذا الاتحاد ليس جوهريًا بمعنى أن النفس والجسم يمتزجان معًا، ويعملان بطريقة التناظر الطبيعي والمتبادل بين أفكار النفس وبين الآثار المطبوعة على المخ، والتناظر بين انفعالات النفس وبين حركات الأرواح الحيوانية. فإذا

(17) أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، منشورات بحر المتوسط، ومنشورات عويدات، بيروت/باريس، الطبعة الثانية، 1982، ص 115.

(18) نفس المصدر، ص 116.

ما تلقت النفس أفكاراً جديدة انطبعت فى المخ آثار جديدة، وإذا مـــا أحدثـت الموضوعات آثاراً جديدة، تلقّت النفس أفكاراً جديدة.[19]

وبهذا يقر مالبرانش الثنائية الديكارتية، كما تمسك برأى جيولينكـــس (1669-1624) والتى أشرت إليها فى الفصل الأول عند الحديث عن ديكـــارت ويعرف رأيه هذا بنظرية الساعتين، وذلك فى محاولة من مـــالبرانش لشـــرح كيفيـــة قيام علاقة بين النفس والجسم على أساس حركة التـــوازى **Parallel** فى الحركة أو التناسب أو التناظر.

4- نظرية المناسبات

عندما واجهت مشكلة العلاقة الثنائية بيـــن النفـــس والجســـم طريقـــاً مسدوداً، وعجز عن حلها بالطرق السائدة فى عصره أو تلك التى ورثها عمن تأثر بهم، قال بنظـــرية المناسبات أو مذهـــب المناســـبة **Occasionalism**.(*) لأن مالبـــرانش يـــرى أن الله تعالى يرتب الكـــون بحيـــث تســـير سلاســـل الأحداث المادية والذهنيـــة فى مساراتها المتوازية على نحو يجعل الحـــادث فى إحدى السلسلتين يقـــع دائمًا فى المناسبة الصحيحة لوقـــوع حـــدث فـــى السلسلة الأخرى. وهو ما وضحه جيولينكس فى نظرية الساعتين لكى يوضح هذه النظرية. فالساعتان تدل كل منهما على الوقت بدقة متناهية، وعندما ننظر إلى إحداهما عندما يشير العقرب إلى اكتمال الساعة، نسمع دقـــات الســـاعة الأخرى، أى أنهما يعملان بطريقة متوازية أو متناسبة أو متناظرة.[20]

---

[19] مالبرانـــش، البحث عن الحقيقة، الكتاب، الكتاب الثانى، القسم الأول، فصـــل 5، البنـــدان الأول والثانى. عن د. عبد الرحمن بدوى، مالبرانش، ص 432.

(*) تعرضت نظرية المناسبة إلى ترجمات مختلفة منها النظرية الافتراضية التى قال بها د. عبد الرحمن بـــدوى فى موسوعة الفلسفة (ص 432)، و "العلة الطارئة" التى ترجمها هاد رضا فى كتاب كريستون" تيارات الفكر الفلسفى..." ص 112 و"مذهب الصدفة" فى كتاب د أبو ريان "الفلسفة الحديثـــة"، ص 109 وفى كتاب رواد الفلسفة الحديثة، الجزء الثانى الخاص بالدكتورة راوية عبد المنعم عباس بمعنى "العلل الإتفاقية" ص 299.

[20] برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة د فؤاد زكريا، الجزء الثانى، عالم المعرفة العدد 72، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، صفر/ ربيع الأول 1404هـ، ديسمبر/ يناير 1983، ص 74



ويشبه مالبرانش النفس والجسم بهاتين الساعتين اللتين ضبطهما الله تعالى. بحيث تسيران كل فى مجراها المستقل والموازى لمجرى الأخرى.

ويرى مالبرانش أن التوفيق بين هذه الفكرة وبين انتظام الظاهرات الطبيعية سهل للغاية؛ فالله تعالى لا يحرك الأجسام الطبيعية صدفة، بل شاء بصورة قاطعة إنه إذا تصادمت الأجسام بصورة معينة فإنه يحركها بشكل معين. ولكى يتم تحريك هذه الأجسام فى حالة اصطدامها بالمناسبة فقد خلق قوانين عامة تنظمها. وهذه القوانين هى القوانين الآلية (الميكانيكية) التى وضعها ديكارت فى نسقه الفلسفى وقيد بها الله تعالى الكون.[21]

ويذكر برتراند رسل فى كتابه "حكمة الغرب" أن مثل هذه النظرية تثير بعض الصعوبات الحرجة "فكما إننا نستطيع، من أجل معرفة الوقت المضبوط، أن نستغنى عن إحدى الساعتين، فكذلك يبدو من الممكن أن نستدل على الأحداث الذهنية بالإشارة إلى الأحداث المادية الموازية لها فحسب".[22]

وبالإضافة إلى هذه المشكلة فإن الفلاسفة الماديين فى القرن الثامن عشر وعلماء النفس السلوكى (المدرسة السلوكية بريادة جون واطسون) جعلت الجسم بإمكانه الاستقلال عن النفس، وبالتالى جعلوا النفس زائدة عن الحاجة، وفى أحسن الأحوال جعلوا الجسم نفسه غير ضرورى فى جميع الأحوال.[23]

وخلاصة الرأى أن الله تعالى هو العلة الفاعلة الوحيدة لكل شئ بما فى ذلك أفعال الإنسان جمعًا وما ينجم عن القوى الطبيعية من آثار، فإرادة الله تعالى أرادت منذ الأزل وستظل تريد إلى الأبد ما يحدث.[24]

أما ما يزعمه الفلاسفة من آراء فكلها هراء والدليل على ذلك دليلان يقدمهما، مالبرانش:[25]

---

[21] أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفى، ص 112.

[22] برتراند رسل، حكمة الغرب، ص 74.

[23] نفس المصدر، ص 75.

[24] د عبد الرحمن بدوى، مالبرانش، ص 432.

[25] أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفى، ص ص 109 - 110.



أ- اختلاف الفلاسفة المحزن حينما يتحدثون فى هذه المسألة، فمنهم من يؤكد على العلل الثانوية ومنهم من يؤكد على الأعراض، وتظل المشكلة قائمة تؤكد عجز الجميع عن حلها بعيدًا عن الله تعالى وإرادته التى لا تقهر.

ب- لايستطيع جسم مهما أوتى من قدرة على الحركة بل مهما أوتى من قدرة على الفعل أن يفعل شيئًا أو يتحرك فى أى اتجاه مهما كان بسيطًا بدون إرادة الله وقدرته وإلا فإننا نتفوه بكلمة الكفر." إن الإله الواسع الحكمة لا يمكنه أن يريد إلا ما هو أهل إن صح القول، لأن يراد. ولا يمكنه أن يحب إلا ما هو مستحب ".

5- الحرية الإنسانية

لقد أدى العرض السابق لمالبرانش عن العلة الفاعلة والتى أرجعها كلية إلى الله تعالى إلى عدة مشكلات منها مشكلة الجوهر، ومشكلة أخرى أكثر أهمية وهى الحرية الإنسانية، لأننا إذا نسبنا العلة الفاعلية الحقيقية الوحيدة لكل أفعالنا الإنسانية ولكل ما ينجم عن القوى الطبيعية من ظواهر إلى الله تعالى، فأين الحرية الإنسانية؟

ناقش مالبرانش الحرية الإنسانية بطريقة سوفسطائية غريبة، فلكى يتجنب قول بعض النقاد إن الله تعالى "سمح بالمعصية عندما ترك آدم (عليه السلام) يسقط فى الغواية دون أن يمد إليه يد العون الإلهية، فإذا كان ذلك كذلك فإن الله الذى كان يعلم بعصيان آدم (عليه السلام) سمح بها ولم يساعده بمنعه منها. ولكن هذه المغالطة تفتح باب الهرطقة على مصراعيه، وتقلب الأديان والأخلاق رأسًا على عقب.[26]

فهل هذا ممكن بحسب نظريات مالبرانش التى وردت بكتبه المختلفة؟

إن هذا السؤال يجرنا إلى طرح مزيد من التساؤلات منها:

أ- هل يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين نظرية مالبرانش فى اختصاص الله تعالى بالقدرة وحده على الفعل؟

ب- هل يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين نظرية العون النصرانية؟

ج- هل يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين معرفة الله تعالى بالمستقبل؟

---

(26) نفس المصدر، ص 122

للإجابة على مثل هذه التساؤلات نذكر أن الله تعالى وهب الإنسان إرادة ولكنه قيدها بمشيئته، وفى نفس الوقت يهب الإنسان الحركة فى كل لحظة من لحظات حياته، مما يعنى أن الإرادة آنية يهبها الله تعالى للإنسان فى كل آنة من آنات وجوده، ولكن هذا القول قول مردود، فالإنسان على هذا لا يتمتع بحرية الإرادة فكيف يحاسبه الله تعالى على أفعاله، لقد انتفت المسئولية إذا قلنا بالقضاء والقدر المطلق.

فلابد إذن من مخرج.

لم يجد مالبرانش مخرجًا إلا أن يعود إلى الخيرات المتناهية والخيرات اللامتناهية، جعل الأولى للإنسان والثانية خص بها الله تعالى، أما سبب الخطيئة الأولى فلا يعود إلى أن الله تعالى أراد المعصية للإنسان، وإنما يعود لكون الإنسان مركب من عنصرين أو جوهرين أحدهما يتسامى به وهو النفس والآخر يهبط به إلى مدارج المعصية وهو البدن.

أما العون الإلهى للإنسان فليس بوسع الإنسان رفضه أو قبوله ولكنه يفرض عليه فرضًا مثلما يقول أصحاب المذهب الجنسيني. أما أصحاب المذهب البيلاجى فيعزون للإنسان حرية الاختيار. عندئذ يقول مالبرانش بخطأ الاتجاهين. وعرض رأيا آخر مؤداه "إن الله هو الذى يولد الإرادة، ونحن الذين نساعد".[27]

وبالنسبة للحرية الإنسانية ومعرفة الله تعالى للمستقبل، لم يستطع مالبرانش بعقله المحدود أن يفهم كيف يدرك الله سلفًا أن إرادة الإنسان ستتخذ قرارًا ما، ولكنه سلم به تسليمًا. وتظل الحرية الإنسانية لغزا من الألغاز. ثم يعود فيرد للإنسان قدرًا من الحرية المحدودة فى الاختيار لكى يفسر بها وجود الشر فى العالم، فحرية الاختيار الإنسانية هى سبب الشرور فى العالم، لأن الإنسان يوجهها وجهة سيئة مثل التمتع بمباهج الحياة والتمتع بالمتع الحسية والشهرة فقد "زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين

[27] نفس المصدر، ص 125 - 126.



والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب".[28]

"ويعطينا مالبرانش تفسيرًا لنشأة الحرية الإنسانية فيرىأن الله هو الذى خلـق الإرادة فى الإنسان وبث الحرية فينا حيث يعتمد الفعل الإرادى لنا على هـذه الحرية، غير أن تحقيق هذا الفعل يتم بمساعدتنا حيـن نسـتخدم هـذه الحرية فى أداء الأفعال، والأفضل لنا أن نستخدم ما وهبنا به الله فى طاعتـه وعدم معصيته وهذا هو الخير الأقصى الحقيقى".[29]

6- الأخلاق والسياسة عند مالبرانش

يذكر مالبرانش فى كتابه "رسالة فى الأخـلاق" (1684) أن الإنسـان غالبًا ما يسعى نحو سعادته، ولكن هذه السعادة لن تتأتى له إلا بالتشبـه بـالله تعالى، فإذا أرضينا الله تعالى تحققت لنا السعادة إن الإنسان يبـدى تمنيـات عاجزة فى حد ذاتها، والذى يقوم بتحقيقها هو الله وليس نحن، ومن الجريمـة أن يحاول الإنسان فعل شئ مخالف لقدرة الفعل الإلهى.[30]

علينا إذن أن نتخذ الله تعالى كنموذج، آخذين درجة كمـال الأشيـاء بعين الاعتبار وذلك حتى ينضبط السلوك الفردى والسلوك الجماعى فـى آن واحد ويتم ذلك بالتعايش السلمى الأخلاقى مع الآخرين ومن خلال التخطيـط والتنظيم السياسى أيضًا.

أ: بالنسبة للتعايش مع الآخرين

لابد من إقامة مجتمع يقوم على النظام والمصالح الخاصة لأفراده،إلا أنه يجب على أعضاء المجتمع التمسك بأهداب الفضيلـة التـى تتمثـل فـى الفضائل الدينية، فالدين أهم الأشياء جميعًا. ويعطينا مـالبرانش مثـالاً علـى الفضائل يقول أن النبيل يجب أن يعامل سائقه الخاص معاملـة أفضـل ممـا يعـاملها لحصانه لأن السائق إنسان وهذه الصفة تجعله أكمل من الحصـان،

---

(28) سورة آل عمران، الآية 14.

(29) د محمد توفيق، فى الفلسفة الحديثة، ص 64.

(30) أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفى، ص ص 128-129.

أما إذا فعل العكس فإنه يتهم بعدم التقيد بتسلسل النظـــام Order.[31] "فحـب النظام لا يختلف عن المحبة La charité: فأولهما هو حب النظام، والثانى هو حب الإحسان".[32]

ب: التنظيم السياسى

هناك سلطتان فى العالم منحهما الله السيادة: الكنيســة والدولــة. "إن مهمة السلطة المدنية إبقاء المجتمعات المدنية. ومهمة السلطة الدينيــة إقامــة وإبقاء المجتمع السماوى الذى يبدأ على الأرض ولا ينتهى أبداً". فــإذا كــان المجتمع السماوى أكمل من المجتمع المدنى، فيجب علينا أن نعمل من أجلــه وأن نطيع السلطان طاعة تامة، ولا طاعة للحاكم حين يأمر بشــئ ضــد الله تعالى نفسه أو ضد السلطة الممثلة له، حينئذ يجب مقاومته والإطاحــة بــه، ويمنح مالبرانش حق الثورة للكنيسة فقط، وهــى ممثلــة سـلطة المجتمــع السماوى.[33]

رابعاً: إيجاز فلسفة مالبرانش

يمكن إيجاز فلسفة نيقولا مالبرانش فى النقاط الآتية:[34]

1- المعرفة ممكنة فقط بفضل رؤيتنا لجميع الأشياء فى الله. فهى تبدأ غامضة ببعض الأفكار عن اللامتناهى ثم إلى المتناهى عــن طريــق تحديدهــا. فالمعرفة تبدأ عادة بأفكار عامة تدور حول الكائن اللامتناهى.

2- إن معرفتنا بالأشياء الجزئية هى معرفة بها كمــا هــى فــى عقـل الله، والأفكار الجزئية هى مشاركات لأفكار اللامتناهى، مثال ذلك: فكرتنــا عن كائن لا متناهى، لذلك فالأشياء الجزئية هى مشاركات غير كاملة مع الكائن المقدس The Divine Being، فإذا حافظنا على هذه المشاركة لــم نخطــئ فى أحكامنا. ونفس الأمر كان بالنسـبة لديكــارت، فقــد كــان الوضوح بالنسبة إليه هو معيار الصدق دائما.

---

[31] نفس المصدر، ص 130.

[32] د عبد الرحمن بدوى، مالبرانش، ص 433

[33] أندريه كريسّون، تيارات الفكر الفلسفى، ص 131.

[34] Reese, William, Dictionary of philosophy, pp. 327-328.

3- إن المعيار الذى نتخذه للتفرقة بين قوة الله وقوة الطبيعة هو التناهى واللاتناهى، فالأجسام المادية الممتدة تعتمد على الله فى قوتها وحركتها، لذلك قال مالبرانش بنظرية المناسبات Occasionalism حيث جعل الله هو العلة الكافية Efficient cause لحركة الأشياء، سواء بين الأجسام أو بين النفوس والأبدان.

4- تختلف النفس الإنسانية عن الجسد فى أنها تمتلك القوة والحرية، هذا على الرغم من أن إرادة الإنسان مجرد "مناسبة" Occasion لإحداث النشاط القادر لله أو إحداث فعل القدرة فى عالم الأشياء الممتدة.

5- إن موقف مالبرانش من القيم Values هو موقفه الذى لاحظناه فى المعرفة، فإن حب الإنسان للسعادة، وحبه لذاته ولأقرانه هو فى الواقع موقف غامض ومضطرب إذا لم يكن من خلال حب الله وفى الله. ويفسر حب الإنسان وميله نحو الكلى دون الجزئى، وحب الله على حب الذات بسبب سقوط الإنسان فى معصية الله "الخطيئة الأولى". لذلك اعتقد مالبرانش أن حب النظام هو الأساس الكلى العام المتين لإقامة الفضائل.

6- لم يجعل مالبرانش الله مسئولا عن الشر فى العالم بل ربط الخير الكلى به، لأن الشرور تبدو فقط فى الأشياء الجزئية الموجودة، وهى تتحول إلى خير إذا عادت وارتبطت بالأشياء الكلية.

تعقيب

يتضح لنا مما سبق كيف تفاعلت فلسفات الأفلاطونية المحدثة مع الأوغسطينية مع الديكارتية مع الكثلكة النصرانية فى نسق مالبرانش الفلسفى، ولعل هذا التفاعل هو ما أدى به إلى الخلط أحيانًا، والتناقض أحيانًا أخرى، والتشويش فى أحيان ثالثة. فقد حاول إكمال النقص فى فلسفة ديكارت، والتوفيق بين ديكارت وأوغسطين، إلا أن العنصر الدينى لديه تغلب على العنصر العقلى بسبب توجيهه لكل الفلسفات التى تأثر بها وتفاعل معها وجهة نصرانية خالصة، كما أدى به هذا الموقف - غير المتبصر - إلى الوقوع فى مصيدة "وحدة الوجود" التى ستتجلى عند سبينوزا - كما سنرى فى الفصل التالى، لأنه ودون أن يأخذ حذره قرر أن كل مدرك، أى كل



الموجودات الجزئية المشخصة التى يدركها الإنسان، تشارك فى المعانى الأزلية التى ينطوى عليها العقل الإلهى. والله وحده هو العلة الوحيدة المتفردة فى الوجود التى تتصرف وفق الإرادة الإلهية الكلية التى تخلق خلقًا دائمًا مستمرًا، أما بقية العلل فى الكون فما هى إلا مناسبات، وآثارًا من آثار النظام والقوانين التى هى من صفات الله.[35]

وإذا عرفنا أن فعل "يسبب" **To Cause** يعنى فعل "يخلق" **To create**، وأن فعل الخلق خاص بالله، عرفنا لماذا شغل توما الأكوينى نفسه بإنكار وجود طبائع أو أشكال جوهرية ذات فعالية، لكى يعزو كل فعل وفاعلية لله وحده، أو بمعنى آخر يعزو كل فعل ذو فعالية لله وحده، واستمر مالبرانش فيما بدأه توما الأكوينى حتى أنه جعل الفاعلية إحدى كمالات الله، بالإضافة إلى الحقيقة، وفعل الخلق، والقدرة على كل شئ، وهى العناصر الأساسية لكل فلسفة تريد فلسفة نصرانية خالصة.[36]

ولكننى أرى أن هذه الصفات التى منحها توما الأكوينى وبالتالى منحها ديكارت ومالبرانش من بعده لله، إنما هى صفات الله فى مذهب التوحيد الإسلامى، ولكن مذهب التوحيد الإسلامى لا يجعل الإنسان أو غيره مشاركين لله فى شئ، كما حاول فلاسفة النصارى ذلك بسبب عقيدة التثليث وإحلال اللاهوت (الله) فى الناسوت (الإنسان) مما أوقعهم فى مشكلات دينية استعصت على الحل وبالتالى أحالوها إلى "عقيدة الأسرار" لاستحالة حل هذه المشكلات،عكس مذهب التوحيد الإسلامى الذى نزّه الله تعالى عن كل شرك، فكان هو الأول والآخر، الظاهر والباطن، وهو على كل شئ قدير وإليه المصير.

فلقد أعطى الله تعالى الإنسان حرية الإرادة يفعل فى حياته ما يشاء: وقال فى كتابه العزيز: "ألم نجعل له عينين ولسانًا وشفتين وهديناه النجدين"، وقال تعالى "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" وقال أيضًا: "الإنسان على نفسه بصيرا"، ولكن هذه الحرية وإن كانت تبدو مطلقة إلا

---

[35] د أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 90.

[36] إتيان جلسون، روح الفلسفة فى العصر الوسيط، ص 26.

أنها تقع فى محيط علم الله الكلى خاصة العلم بالغيب، فالله تعالى علم منذ الأزل بعلمه المحيط أن هذا الإنسان سيفعل بإرادته كذا وكذا فكتب عليه ما علم من أمر العبد. فلا يأتى مالبرانش أو غيره بعد ذلك فيقول إن الإنسان يشارك فى عقل الله، وأن علمه لا يتم إلا إذا نظر فى الله. وأن الله كان يمكنه أن يمنع آدم (عليه السلام) من الوقوع فى الغواية، ثم يقسم الخيرات هذه الخيرات اللامتناهية لله بزعمه، وهذه الخيرات الجزئية للإنسان، فهما شريكان هذا بالكل وهذا بالجزء، وأن الله يولد الإرادة ونحن نساعده، فلنساعد أنفسنا، فالله تعالى منزه متعال، خلق كل شئ من الإنسان إلى أصغر جزئ، وبث فى الكون قوانينه ونظرياته وعلومه وترك الإنسان يبحث ويتعلم ويتعب ويؤجر فيشكر.

وياليت الفلاسفة النصارى "الكبار" أمثال الأكوينى ودبكارت ومالبرانش وغيرهم ممن سيأتى ذكرهم بنا، عندما نقلوا عن المسلمين نقلوا ما نقلوه بأمانة بدّلا من تشويه الحقائق، وقلب الأمور.

وإذا أردنا أن ننقد فلسفة مالبرانش مزيدًا من النقد فلن يتسع المجال لذلك، ولكن يمكن أن نقول عنها أنها فلسفة دينية أراد أن يتخذ من الفلسفة مطية لكى يقدم معتقداته الدينية، وبالتالى لم يمنح العقل الإنسانى أية فرصة للتعبير عن ذاته، وعاد بمشكلة العقل الإلهى الثابت الساكن كمثل أفلاطون إلى ما كان يعانيه أفلاطون حين قدم نظرية المشاركة، مشاركة المثل لعالم الأشباح أو العكس، وعبّر عنها فى محاورات بارمنيدس والسوفسطائى وفيليبوس.

وجعل من الممكن خلق نفوس بدون أجسام، وبذلك أنكر الإحساسات التى تشعر بها الأجسام ولا توجد بذاتها وغيرها كثير.

وعلى الرغم من اعتبار نيقولا مالبرانش أحد الفلاسفة الميتافيزيقيين الكبار فى عصره، إلا أن نظرياته الفلسفية تعرضت لنقد الآخرين أمثال أرنو، وبايل **Bayle**، وليبنتز ولوك، ولكنها تركت بصماتها بقوة على فلسفة بركلى المثالية وعلى تحليل العلية لدى هيوم.[37]

---

[37] **Mautner, Thomas, the penguin Dictionary of philosophy, p. 335.**



الفصل الرابع
باروخ سبينوزا
Baruch spinoza
1677 - 1632

مقـــدمـــة

لا شك أن فلسفة نيقولا مالبرانش فتحت السبيل أمام العديد من المذاهب والأفكار الفلسفية إما بالنقد، وإما بالتعديل، وإما بالتطوير، وسوف نرى كيف مهدت السبيل لفلسفة مثالية نبتت في قلب غابات التجريبية الإنجليزية عند بركلى، كذلك مهدت السبيل لتحليل العلية عند هيوم، ولكنها فتحت الطريق على مصاريعه أمام باروخ سبينوزا لكى يتجه ويقدم على تقديم مذهب من أخطر المذاهب الفلسفية وهو مذهب وحدة الوجود، وتتمثل خطورته فى أنه يهدم الأديان السماوية المنزلة هدماً، ويأتى الحياة من قواعدها.

أولاً: سيرة حياة سبينوزا

ولد باروخ (بنديكت) سبينوزا [*] **Benedict (Baruch) de Spinoza** فى 24 نوفمبر عام 1632م فى إمستردام عاصمة هولندا، وتوفى فى لاهاى **The Hague** فى شتاء عام 1677.

كان والده من التجار اليهود الناجحين، يتمنى أن يرى إبنه أحد الحاخامات المرموقين، ولكن باروخ كان أشد حبًا للحقيقة منه للنجاح، فابتعد عن الدين وعن عالم المال فى آن واحد وكرّس جهوده للبحث عن الحقيقة عن طريق التأمل والدراسة.[1]

وكان سبينوزا إبنًا لأسرة يهودية رحل أجدادها عن ديارهم فى البرتغال لكى يجدوا مكانًا يمكنهم فيه أن يعبدوا الله على طريقتهم الخاصة.

---

[*] تعنى كلمة باروخ العبرية، بنديكت اللاتينية "المبارك".

[1] هنرى ودانالى توماس، أعلام الفكر الأوروبى من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نوية، الجزء الأول، دار الهلال العدد 313، القاهرة، محرم 1397هـ - يناير 1977، ص 123

فقد تسبب خروج المسلمين من إسبانيا والبرتغال أى من دولة الأندلس الزاهرة فى أن تنتهز محاكم التفتيش النصرانية الفرصة لكى تنشر حكمًا دمويًا يسوده التعصب الدينى، والانتقام من المسلمين ومن غير النصارى على الاطلاق، مما جعل الحياة لغير النصارى غير مريحة، وقد استخدم رسل تعبير "غير مريحة" تخفيفا لهول الحياة فى ظل تلك المحاكم النصرانية.[2]

وكانت هولندا أثناء عصر الإصلاح الدينى فى حرب لا هوادة فيها ضد حكم الطغيان فى إسبانيا، فأصبحت ملجأ لضحايا الاضطهاد، وأصبحت أمستردام عاصمة هولندا موطنًا لطائفة يهودية كبيرة. كانت أسرة سبينوزا من بين هذه الطائفة.[3] وهم من سلالة اليهود الماران Marane[4]

وبدأ سبينوزا دراساته بدراسة التوراة والتلمود وشعر القدماء وعلم المحدثين، كما انكب على دراسة الآراء الفلسفية لمعاصريه، وقام بتحليل الميتافيزيقا الخلقية التى وجدها فى كتابات موسى بن ميمون Moses Maimonides، وليفى بن جرسون، وابن جبرول، وحسداى من اليهود، وتوافر على دراسة الأخلاق الميتافيزيقية عند غير اليهود أمثال أفلاطون وأرسطو وأبيقور وجيوردانو برونو وديكارت، كما درس اللاتينية على يد الأستاذ الهولندى فان دن إندى Van den Ende الذى علمه بالإضافة إلى اللاتينية "العلم الجديد" , New science ويتمثل فى أعمال كوبر نيقوس Copernicus، وجاليليو Galileo، وكبلر Kepler وهارفى Harvey ، وهويجنز Huygens وديكارت Descdartes،[5] بالإضافة إلى الرياضيات والعلوم الطبيعية.

وكما تعلم سبينوزا على يد فان دن إندى العلم تعلم الحب أيضًا على يدى ابنته التى كانت تعاون أباها فى التعليم، وتعلم سبينوزا اللغة اللاتينية، ونسى فى غمرة الحب أنه فقير، وأنه يهودى، فطلب يدها، ولكنها ذكرته بما

[2] برتراند رسل، حكمة الغرب، ص 76.
[3] نفس المصدر، نفس الموضع
[4] د أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 93.
[5] Saw Ruth Lydia, Spinoza, in: The concise Encyclopedia of Western philosophy, p. 302.

نسى، ومنحت يدها تلميذاً آخر من تلاميذ والدها هو كركرنج وهو أفضل من سبينوزا من جهتين، فهو غنى، وهو غير يهودى.[6]

وكان من بين أساتذة سبينوزا المعلم اليهودى رابل مانسيه بن اسرائيل **Rabil Manasseh ben Israels** الذى تفاوض مع زعيم الثورة الإنجليزية كرومويل **Cromwell** وأعلن الجمهورية فى إنجلترا لأول مرة واستمرت إحدى عشرة سنة حتى سقطت وعاد الحكم الملكى الذى استمر حتى اليوم، قلت تفاوض معه من أجل عودة اليهود مرة أخرى إلى إنجلترا، وبالفعل عادوا إليها، واستطاعوا أن يحصلوا منها بعد ذلك على وعد من وزير خارجيتها "بلفور" بأن يقيموا لهم وطناً على أرض فلسطين العربية الإسلامية[7] .

بعد أن أتم سبينوزا تعليمه واجه حادث هام غيّر من مسار حياته، فقد مات أبوه عام 1653م، وهو اليهودى صاحب المركز المرموق، ترك ثروة كبيرة حاولت أخت له غير شقيقة أن تستحوذ على نصيبه منها فوشت به لدى السلطات اليهودية واتهمته بالإلحاد والخروج عن ملة اليهود، ولكن المجلس اليهودى بمكره أراد أن يستميل سبينوزا الشاب فاعترف به ابناً لأبيه ورد عليه ثروته لعله يعود عما اتهم به، عندئذ تنازل طواعية واختياراً عن حقوقه المادية لأخته، وصمم على أن يكسب حياته المعيشية بذراعه، فكان يعمل فى صقل العدسات وبيعها.[8]

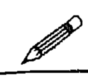
حاول أحبار اليهود استمالته إليهم، وعرضوا عليه مبلغ خمسمائة دولاراً فى العام - وهو مبلغ كبير فى ذلك الوقت - لكى لا يذيع أفكاره على الناس، ولكنه رفض، فحاولوا اغتياله على عادة اليهود فى التصفية الجسدية لكل من يعارضهم أو يخشوا على أنفسهم منه، وذلك بطعنه بخنجر ولكنه نجا، ورأى أنه لم يعد آمناً فى أمستردام فرحل سراً إلى لاهاى، واعتكف فى داره يصقل العدسات ويبيعها له أصدقاؤه ليعيش من مالها،

---

[6] هنرى ودانالى توماس، أعلام الفكر الأوروبى، ص 124

[7] op. Cit., p. 302.

[8] د أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 94



ويصقل الأفكار ويدبجها فى كتبه، فكان يعمل بالحكمة القائلة" "اشغل يديك ببضاعة الأرض، واشغل رأسك ببضاعة السماء".[9]

"وهكذا ظل سبينوزا وحيدًا مع أفكاره ومؤلفاته غريبًا وسط قومه وبنى جلدته، معتزلاً العالم "وكأنه دودة القز فى شرنقتها"، يبعث من غرفته المتواضعة فوق سطح أحد المنازل بعدساته – التى كان يجيد صنعها – لإصلاح البصر، ويبعث فى الوقت نفسه بأفكاره وتعاليمه لإنارة البصيرة".[10]

عاش سبينوزا حياة زهد وتقشف وعزلة آثر فيها السلامة الجسدية والنفسية كما آثر فيها التأمل والفكر على المجد والشهرة، وعلى الرغم من ذلك ذاعت شهرته، ويقال أنه تقابل مع ليبنتز فى لاهاى. وفى عام 1673 عرض عليه أمير بافاريا كرسى الفلسفة فى جامعة هيدلبرج، ولكنه رفض قبول المنصب وما يتبعه من حياة رغدة وسعة فى الرزق، وشهرة بين الفلاسفة والمفكرين قاطبة، وقال له فى معرض رفضه المذهب:

"أعتقد أننى لو تفرغت لتعليم الشباب فسوف أكف عن ممارسة الفلسفة. فضلًا عن ذلك فإنى لا أدرى ما هى الحدود التى ينبغى علىّ أن أحصر فيها حرية التفلسف حتى لا أبدو راغبًا فى الخروج على العقيدة السائدة... وهكذا ترى إننى لا أعلل نفسى بالأمل فى حظ أفضل. بل إننى سأمتنع عن إلقاء الدروس لسبب واحد هو إيثارى السكينة التى أعتقد أننى أستطيع اكتسابها على أفضل وجه بهذه الطريقة".[11]

كما قدم له أحد المعجبين بفلسفته من أثرياء التجار فى أمستردام منحة مالية، ولكن سبينوزا رفضها بإباء وشمم، كما رفض عرضًا آخر من ملك فرنسا لويس الرابع عشر زوج مارى أنطوانيت – المشهورين فى تاريخ العلم بعلاقتهما بالثورة الفرنسية وما آل إليهما مصيرهما التعس من موت وازدراء – وفضل سبينوزا أن يعيش فقيرًا معدمًا يلبس رث الثياب، ويأكل من خشن

---

[9] هنرى ودانالى توماس، أعلام الفكر الأوروبى، ص 126

[10] د. محمود حمدى زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص 108.

[11] برتراند رسل، حكمة الغرب، ص 77

الطعام وأقله حتى يظل حرًا متحررًا من أية قيود "فالرجل الحر سـيد نفسـه وليس بخادم لأحد".[12]

وعلى الرغم من توافر بعض المصادر التى تفيدنا فى الكتابـة عـن سيرة حياة باروخ سبينوزا، إلا أنه من المعروف لمن يكتبون عن حياته نقص المصادر التى يستقى منها هؤلاء الكتّاب معلوماتهم عن سيرته الذاتية إلا إنـه يمكن أن نشير هنا إلى أهم المصادر التى يسـتقى منـها الكتّـاب مصـادر معلـوماتهم عنه، وهى تاريخ حياته كما كتبـه الطبيـب لوكـاس Lucas، وتاريخ حياته الذى سجله القس كوليروس Colerus، ونبذة عن حياته لا تشفى الغليل فى القاموس النقدى الذى وضعه الفيلسـوف الفرنسـى بيـال Byale، وبعـض الوثائق التى ضمنها كتاب فرونتال Freuadenthal عن حياة سبينوزا وأسرته ومؤلفاته، فضلا عن بعض المصادر العربية.[13]

ثانيًا: مؤلفات سبينوزا

كان سبينوزا كثير الأفكار عميق فى مادته العلمية، إلا إنه لـم يكـن ليبوح بتعاليمه وأفكاره إلا لمن كان يثق فى قوة أخلاقه يتوسـم فيـه الإدراك السليـم والفهم الواعى، لذلك لم يكن سبينوزا يندفع فى نشر مؤلفاته، ويقـال إنه لم ينشر فى حياته غير كتابين اثنين فقط ظهر الأول وعلى غلافـه إسـم سبينوزا، وظهر الثانى غفل من اسمه.[14]

ولقد اتخذ سبينوزا من اللغة اللاتينية لسانا ولغة يحرر بها مؤلفاتـه، ماعـدا كتابًا واحدًا هو "الرسالة الموجزة فى الله والإنسان" فقد فقد الأصـل ولم يتبق غير ترجمتان هولنديتان نشرتا عام 1852.[15]

---

(12) انظر: * د. محمود حمدى زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص 105

** هنرى توماس، أعلام الفلسفة، ترجمة مترى أمين، القاهرة، 1964، ص ص 227-233.

(13) انظر * د. على المعطى محمد، تيارات فلسفية حديثة، ص 161

• د. فؤاد زكريا، سبينوزا، ترجمة تيسير شيخ الأرض - دار الأنوار، بيروت، 1966.

* Pollock, Frederick, Spinoza (his life and philosophy), London, Duckworth, 1912.

(14) د. محمود حمدى زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص 111

(15) د. على عبد المعطى محمد، تيارات فلسفية حديثة، ص 163

وفيما يلى بيان بمؤلفات سبينوزا التى تركها لنا:

1- رسالة فى إصلاح العقل 1661

Treatise on the Improvement of the understanding

بدأ سبينوزا تأليف الكتاب عام 1661 ولكنه لم يكمله فظـــل ناقصًـــا. ويعتبر مقدمة فى المنهج وفى قيمة المعرفة أى أنه يعتبر منطقًـــا جديـــدًا أو مدخلا للمنهج الجديد على غرار محاولات فرنسيس بيكون فى "الأورجـــانون الجديد" عام 1620 وكتاب "المقال عن المنهج لديكارت" عام 1637. ويبين فيه سبينوزا المنهج القويم الذى يؤدى بطريقة مثلى إلى معرفة الأشياء معرفـــة حقيقية لا لبس فيها.

2- مبادئ الفلسفة الديكارتية مبرهنة علـــى الطريقـــة الفلســـفية 1663(*)

Principles of Descartes philosophy

كان هذا الكتاب فى البدء عبارة عن محاضرات ألقاها سبينوزا علـــى أحـــد طلبة الفلسفة، وبناء على رغبة صديقه الطبيب لودفيـــج مـــاير عدّلـــه وتـــوسع فيه، وقام هذا الطبيب بنشره مصحوبًا باسم سبينوزا عليه. وقد اعتبر تمهيداً لفلسفته التى تأثر فيها بديكارت وفى آخر الكتاب ملحق عـــن الأفكـــار الميتافيزيقية **Metaphysical Thoughts** اعتبره البعض مؤلفًا آخر لســـبينوزا وهو ليس كذلك بل مجرد ملحق للكتاب.

3- الأخلاق مؤيدة بالدليل الهندسى 1665

Ethics Demostrated Accordling to the Geometrical order.

يعتبر كتاب الأخلاق هو مؤلف سبينوزا الرئيسى، وعلى الرغم مـــن الانتهاء منه عام 1665 إلا أنه أحجم عن نشره خشية أن يصيبه من الســـجن والتعذيب والحرق من نشر أفكار مماثلة أمثال جيوردانو برونو وجاليليو، وقد تناول فيه موضوعات عن الله تعالى والألوهية وطبيعـــة ومصـــدر النفـــس، والانفعالات، والرق الإنسانى أو العبودية وقوة العاطفة، وقوة العقل أو الحرية

(*)Renati des Cartes principia philosophyiae, with an appendix Cogitat Metaphysica



الإنسانية، وأخيرًا موضوع الأخلاق بمعناها الضيق فى القسمين الأخيرين من الكتاب.

وكان كتاب الأخلاق لسبينوزا من أبرز الأنساق الميتافيزيقية فى تاريخ الفكر الفلسفى، لأنه أحاط بموضوعه إحاطة شاملة، وتناول بتفصيل دقيق جميع مسائله وجوانبه، ولم يترك أية "شاردة أو واردة" إلا وجاء بها، فجاء عمله محكمًا، مما جعل إنجاز ديكارت وليبنتز فى هذه النواحى يبدو هزيلًا بالمقارنة لإنجاز سبينوزا.[16]

ولعلنا ندرك لماذا جعل سبينوزا السعادة فى نهاية الكتاب على الرغم من أن الكتاب كله مسمى بالأخلاق، لأن غاية الإنسان هى السعادة والعمل من أجل الوصول إليها. ومن هذا يبدو أن سبينوزا يتجه اتجاها رواقيا فى الأخلاق.

4- رسالة فى اللاهوت والسياسة 1670

Tractatus Theologico politicus

وكان سبينوزا قد أتم تأليفه عام 1665 ونشره عام 1670 دون ذكر اسمه، فضلا عن احتواء الكتاب على بيانات مضللة للسلطات التى تصدت له وحرمته مما تسبب فى انتشاره أكثر بين الناس.

وقد احتوى الكتاب على مسائل هامة حول الوحى والنبوة والمعجزات وحرية الاعتقاد، ومنهج دراسة النصوص الدينية وغيرها من الموضوعات التى بينت إلحاده للآخرين.

ولبيان هدفه من تأليف الكتاب قال: "وفيها (أى رسالته فى اللاهوت والسياسة) تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطرا على التقوى أو

---

[16] ريتشارد شاخت، روّاد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، الألف كتاب الثانى 132، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص 83.

على سلامة الدولة، بل إن فى القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة، وعلى التقوى ذاتها فى آن واحد".[17]

5- رسالة فى السياسة 1676/ 1677

Tractatus politicus (political Treatise).

رسم سبينوزا فى هذه الرسالة الخطوط العامة لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع من نظام حتى لا يسقط فى أيدى الحكام الديكتاتوريين أو حكم القوة الغاشمة، وحتى ينعم المواطنون فى المجتمع بالسلام والأمن والطمأنينة والحرية.

6- قواعد النحو العبرى 1676/1677م **Hebrew Grammar**

7- مراسلات العلماء والمفكرين لسبينوزا وردوده عليها. 1671/ 1677م.

8- رسالة قصيرة فى الله والإنسان وسعادته 1852

Short Treatise on God, Man, and his well - Being.

وجد بعد وفاة سبينوزا ونشره بومر **Boehmer** عام 1852 أى بعد وفاة سبينوزا، وكان سبينوزا قد كتبه باللغة اللاتينية حوالى عام 1660 لدائرة محدودة من الأصدقاء، ثم اتضحت أهميته فى توضيح كتابه الأساسى "الأخلاق" ويعد تمهيدًا ومقدمة له، ولكن الأصل اللاتينى فقد ولم يجد بومر غير ترجمة هولندية له فنشرها.[18]

وقام سبينوزا كذلك بترجمة العهد القديم **Old Testament** إلى اللغة الهولندية، ودفع مواطنيه الهولنديين إلى التعرف على الإنجيل **Bible** الذى

---

(17) انظر ترجمة الكتاب المذكور للدكتور حسن حنفى، صدرت عن الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام **1971**م.

(18) اعتمدت فى سرد مؤلفات سبينوزا على كتب منها:-

* د. كريم متى، الفلسفة الحديثة
* د. محمود زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة.
* د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة.
* A Brief History of philosophy.

أساءوا فهمه، ولكنه لم يستطـع الوصول بهذه الأعمال إلـى نهايتـها حيـث سبقت يد المنون يديه ومات وهو فى سن الخامسة والأربعين من عمره.

ثالثاً: نسق سبينوزا الفلسفى

يقال إن عدداً قليلاً من فلاسفة العصر الحديث هم الذين قاموا بـأداء أعمالهم بدقة بالغة ونظام لا يحيد، ولأن سبينوزا قد عاش حياة منعزلة منبوذاً من أقاربه وأصدقاء شبابه كان عليه أن يشعر باليأس. إلا أن الأمور سـارت عكس ذلك تماماً.

وبسبب ظروف حياته الأسرية والاجتماعية من حوله كرّسى سبينوزا حياته للفلسفة لأنه شعر بحاجته لخير أسمى يعيش من أجله، وسعادة قصـوى يسعى إليها، يمنحانه الشعور بالرضا النفسى والعقلى معاً، مستقلاً فى ذلك عن العالم الخارجى، ومبتعداً عن ظروفه المحيطة به. [19]

وقد قال سبينوزا فى ذلك:

"وهكذا فقد شعرت أننى أعيش فى حالة خطيرة، فأجبرت نفسى على أن أبحث بكل قوتى عن علاج لداء الخطر هذا، وعلى الرغم مـن أن هـذا العلاج قد يكون غير مؤكداً، ولكننى كرجل مريض قررت أن أكـافح هـذا المرض الخطير، لأننى رأيت أن الموت آتٍ لا ريب فيه، فكان لابد من توافر العلاج، وفى هذا العلاج إنما يكمن الأمل فى الحياة".[20]

ولأن ديكارت – الذى كان معاصراً لسبينوزا ويعيـش أيضـاً فـى امستردام بهولندا. قد ذهب إلى القول بوجود جوهرين متباينين هما: الجوهـر المادى والجوهر العقلى. والجوهر العقلى بدوره إما أن يكون متناهيًا – كمـا هو الحال فى الجوهر المادى – وهو العقل أو النفس الإنسانية. وإما أن يكون غير متناه وهو الله تعالى.[21]

ولكن سبينوزا كان ينزع نزعة توحيدية جعلته لا يعترف إلا بجوهـر واحد فقط. فإذا كان ديكارت قد قال بصفة الفكر للعقل أو الذهـن، وبصفـة

---

[19] Wright, A History of Modern philosophy, p. 93.

[20] Ibid., p. 93.

[21] د محمود حمدى زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص 113

الامتداد للمادة أو الجوهر المادى فإن سبينوزا يجعل هاتين الصفتين معًا من صفات هذا الجوهر الواحد الذى يقول به، وهذا المذهب الذى ذهب إليه سبينوزا قد ذهب إليه من قبل بارمنيدس **Parmenides** (540 ق.م - ؟) يسمى مذهب وحدة الوجود **Pantheism**، وقال به بعد ذلك برونو وسبينوزا وابن عربى وابن سبعين والحلاج وغيرهم.

وقد يسمى البانتيئية بنفس التسمية وحدة الوجود **Pantheism** التى تتكون من مقطعين يونانيين: **Pan** بمعنى كل، و **theos** بمعنى إله.

وخلاصة مذهب وحدة الوجود أن "الله هو العالم. وجسمه النجوم والكواكب والأشجار والأزهار والمحيطات والجبال والسحب. وعقله الروح التى تشكلها وتلونها وتحركها وتجملها، وكل عقل بشرى جزء من عقل الله. وتعرف هذه العقيدة الفلسفية بوحدة الوجود"[22]

فالعالم لدى سبينوزا لا نهائى.. ليس له بدء فى المكان، وهو خالد، لا بداية له ولا نهاية فى الزمان لأن اللاشيئية لا تعقل فى الزمان، كما لا تعقل فى المكان. كما أن الأرض والكواكب وكل المجموعة السابحة من الشموس والنجوم، إلا بضع ذرات رملية تجمعت فى ركن صغير مغمور من هذا العالم الخالد اللانهائى، وهذا هو "جوهر العالم" ويعنى سبينوزا بالجوهر الروح، الكيان، الوجود. فالجسم والعقل والروح إن هى إلا مظاهر ثلاثة لحقيقة واحدة: العالم المرئى وهو جسم الله، والفكرة التى تتأمله وهى عقله، والطاقة التى تحركه هى روحه.[23]

إن وحدة الوجود ترى أن كل جسم بشرى هو جزء من جسم الله، وكل فكرة بشرية هى جزء من عقل الله، ولكن العالم لا يحكم وفق رغباتنا الفردية، بل وفق مشيئة الله التى شملت كل شئ، ووسعت كل شئ علمًا.[24]

إذن فكل شئ تبعًا لهذا المذهب هو شئ مقدس، وأن الله والطبيعة متطابقان. وقد ظهر هذا المذهب أول ما ظهر فى التعبيرات الشعرية قبل أن

---

[22] هنرى وداناى توماس، أعلام الفكر الأوروبى، ص 132.

[23] نفس المصدر، ص ص 127-129.

[24] نفس المصدر، ص 130



يظهر فى المذاهب والأدلة الفلسفية. وكذلك ذهب سبينوزا الذى توصل فى نهاية مذهبه الفلسفى إلى وجود جوهر واحد لا نهائى.[25]

1- نظرية المعرفة سبينوزا

اقتفى سبينوزا أثر فلاسفة القرن السابع عشر فى انتهاج طريقة خاصة فى البحث، وهى الطريقة الاستنباطية الرياضية لأن الرياضيات استهوته كما استهوت ديكارت وبسكال ومالبرانش وتوماس هوبز. اعتقد سبينوزا بأن الرياضيات هى المفتاح الأمثل لحل أسرار الكون واكتشاف قوانينه، لذلك اتخذ من الهندسة نموذجًا بنى على غراره فلسفته.

وكما أن الهندسة تبدأ بقضايا صادقة بذاتها لا تحتاج إلى برهان مثل البدهيات والمسلمات والمصادرات. فكذلك البحث عن الحقيقة ينبغى أن يبدأ بقضايا صادقة بذاتها تتخذ نقطة انطلاق من أجل أن نبنى صرحًا معرفيًا بشريًا، نهدف من ورائه تحقيق سعادة قصوى دائمة متصلة للناس أجمعين. وإذا كان ديكارت - رائد الفلسفة الحديثة - قد وجد فى النفس أو الأنا ego نقطة امتداد لفلسفته فإن سبينوزا وجد فى الله تعالى نقطة بدأ منها انطلاقه نحو بناء الصرح المعرفى الذى يرمى إليه.

إذن كيف تم لسبينوزا أن يبدأ بفكرة الله تعالى باعتبار أنها أوثق الأفكار وأصدقها؟

كان ديكارت قد اتخذ من الوضوح **Clarity** والتمايز **Distinctness** معيارًا لصدق الأفكار، وعليه اعتبر الكوجيتو "أنا أفكر إذن فأنا موجود" قضية صادقة لأنها تستوفى معيار الوضوح والتمايز، وبعبارة أخرى، إن قضية الكوجيتو لا تكفل ذاتها بذاتها دائما تفتقر إلى ما يكفل صدقها وهو مبدأ الوضوح والتمايز.

أما سبينوزا فقد رأى أن الفكرة الصادقة هى التى تكفل ذاتها بذاتها، فلا تفتقر إلى ما يضمن صدقها، وإلا تأدى بنا الأمر إلى دور لا ينتهى يؤدى بنا فى النهاية إلى الشك المطلق.

---

[25] Maci, A., Pantheism, in, the concise Encyclopedia, p. 227.

ويرى سبينوزا أن هذا الدور يجعل المعرفة مستحيلة، فكما استخدم الإنسان فى بداية الأمر الأدوات التى زودته بها الطبيعة فى صنع أدوات أخرى فكذلك استخدم العقل فى بداية الأمر ما وهب من قوة فطرية فى صنع أدواته العقلية التى زادت من قوته على القيام بعمليات عقلية أخرى وهكذا أيضا انتقل من مرحلة إلى أخرى حتى وصل إلى قمة الحكمة ومن ثم تحقيق السعادة القصوى.[26]

ولذلك ينبغى أن تعتمد الطريقة الصحيحة فى البحث على فكرة تكفل ذاتها بذاتها أو بتعبير سبينوزا يتجلى وضوحها من خلاله ماهيتها الذاتية. ويطلق سبينوزا على هذه الفكرة اسم "الفكرة الوافية" **Adequate idea** وأيضًا اسم "الفكرة الصادقة" **True idea** وأيضا اسم "المفهوم العام" **Common notion**.

ويقول سبينوزا عن هذه الفكرة:

"إن الفكرة الصادقة هى معيار الصدق، فكما أن الضوء يكشف عن نفسه وعن الظلام فى آن واحد، كذلك فإن الصدق هو معيار نفسه ومعيار الكذب فى نفس الوقت. ومن حصل على معرفة صادقة عرف فى الوقت نفسه أنه حصل على معرفة صادقة لا يمكن لأحد أن يشك فيها".[27]

وإذا أخذنا الفكرة الوافية ذاتها معيارًا للصدق أمكننا أن نقسم المعرفة إلى أنواع أربعة هى:

أ- المعرفة السماعية **Perception arising from Hearsay**

وهى المعرفة التى تنشأ مما يتناقله الناس من أشياء. فأنا أعرف بقصة أصحاب الفيل عن طريق السماع، وأعرف تاريخ ميلادى والأحداث التى وقعت لى فى طفولتى عن طريق السماع، وهذه المعرفة ظنية تتمثل كذلك فى

---

(26) د كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص ص 92-93.

(27) Spinoza, Ethics, 2, prog. XLIII, p. 188.

الإدراكات الحسية الجزئية الغامضة وهى غير مترابطة.. مفككة تفتقر إلى الدقة العلمية.

"وعلى هذا النحو فإن سبينوزا يصنف المدركات الحسية التى تقابلنا فى الواقع المحسوس تحت دائرة المعرفة الظنية لأنها تثير فينا صوراً تقوم على أساس تداعى المعانى والذكريات والألفاظ والرموز وما يتوارد إلى خيالنا عن طريق العادات والتقاليد، ومن ثم فإن سبينوزا يرى أن معرفة كهذه لا يمكن الوثوق بها، ولهذا فهى معرفة خاطئة".[28]

ب- المعرفة المستمدة من التجربة البحتة أو الاستقراء التقليدى (المعرفة الاستقرائية معرفة ظنية أيضًا).

Perception arising from mere experience

وهى المعرفة التى لم يتحقق العقل من صدقها رغم أننا لم نعثر على ظواهر أو وقائع تعارضها، وتكاد تكون معرفتنا العلمية كلها من هذا النوع. فأنا أعرف عن طريق التجربة بأن النفط وقود للنار وأن الماء يطفئ النار، وأن الأوكسجين غاز فعّال يساعد على الاشتعال ولا يشتعل. ومع أن هذا النوع من المعرفة يكشف عن الصفات العرضية للأشياء، فلا يمكن اعتباره معرفة علمية بالمعنى الدقيق لأن المعرفة العلمية الحقة تعنى باكتشاف ماهيات الأشياء ويمكن أن نطلق عليه اسم الظن **Opinion**.

ج- المعرفة الاستدلالية **Knowledge by inference**

وهى المعرفة التى نحصل عليها عن طريق الاستنتاج أى استنتاج ماهية شئ من آخر دون أن ندرك النحو الذى تحدث فيه هذه النتيجة. فحين أعرف طبيعة البشر وأعرف أن الأشياء تبدو من بعيد بصورة مخالفة لطبيعتها فتبدو أكبر أو أصغر مما عليه فى الحقيقة، أستنتج أن الشمس أكبر مما تبدو لى.

ومع أن هذا الضرب من المعرفة يعطينا فكرة عن الشئ الذى نبحث عنه، ويساعدنا على استخلاص نتائج دون الوقوع فى الخطأ، فإنه بذاته ليس كافيًا للوصول إلى الكمال الذى ننشده.. لأن الأشياء التى نعرفها عن

[28] د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 104

طريق الإستدلال تفتقر إلى الوحدة الضرورية، بالإضافة إلى أن صدقها احتمالي ممكن وليس يقيني ضروري.[29]

د- المعرفة أو العلم الحدسي.. Scientia Intuitiva

العلم الحدسي هو العلم الذي ينشأ من إدراك شئ ما من خلال ماهيته أو سببه القريب (العلة القريبة) وهو علم مباشر، فأنا أعرف - على سبيل المثال - بواسطة الحدس أن النفس متحدة بالجسم، وأن إثنين وثلاثة مجموعهما خمسة، وأن الخطين الموازيان لثالث متوازيان، وأن الشمس إذا طلعت فالنهار موجود، وأن الكل أكبر من الجزء، وغيرها. هذه المعرفة وحدها بريئة من الخطأ، خالصة من الشوائب لأنها تمكننا من إدراك ماهية الأشياء وتضمن لنا الخير الحقيقي، ولذلك ينبغي أن نسعى إليها بكل قوانا.

فالفكرة الصادقة التي اتخذها سبينوزا نقطة ارتكاز لفلسفته هي فكرة أكمل كائن أو الكائن الأكثر كمالاً The most perfect Being، وليست هذه الفكرة هي المجموع الكلي للأفكار بل هي فكرة بسيطة معطاة أي إنها فكرة قبلية تصدر عنها الأفكار الأخرى كلها.

ويقول سبينوزا في هذا:

" يقتضي التفلسف أن ننظر في الطبيعة الإلهية قبل أدوات الحس، لأن الله سابق عليها من ناحية المعرفة ومن ناحية الوجود على حد سواء. وبعبارة أخرى. إن أدوات الحس تعتمد في وجودها على الله ولذلك فإذا أردنا معرفتها وجب أن نعرف الله أولا"[30]

وبناءً على ما تقدم فإذا كانت الفلسفة التقليدية قد بدأت بالأشياء المحسوسة Sensible things، وإذا كان ديكارت قد بدأ بالنفس وجعلها اليقين الأول في نسقه الفلسفي، فإن سبينوزا قد بدأ بالله، وكما استخلص ديكارت عناصر فلسفته من فكرة الذات كذلك استخلص سبينوزا فلسفته كلها من

---

(29) د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 95.

وأيضا كتاب سبينوزا "بحث في إصلاح العقل" ص 10

(30) Windelband, W., History of Philosophy, Macmillan, New York, 1954, P. 396.

فكرة الله، وهكذا اعتقد سبينوزا أن كل شئ، يلزم عن طبيعة الله بالضرورة.[31]

2- الفلسفة الدينية

قبل سبينوزا تعريف ديكارت للجوهر باعتباره "الشئ الموجود الذى لا يتطلب شيئًا غير ذاته لكى يوجد"، وهذا الجوهر يجب أن يكون لا متناهيًا ومستقل عن أى موجود آخر، فضلًا عن كونه خالدًا كاملًا لا يتغير بحسب الظروف لأن التغير قد يعنى الإنتقال من حالة نقص إلى حالة كمال. وبناء عليه فالجوهر أصبح لدى سبينوزا الطبيعة أو الله، وأصبحت المصطلحات الثلاثة: الجوهر **substance**، والطبيعة **Nature**، والله God تشير إلى نفس الموجود **Being**.[32]

ولقد وجد سبينوزا أن المفهوم الدينى التقليدى عن الله من حيث هو جوهر لا متناهى، خلق الطبيعة من العدم بفعل إرادى حر، وأنه مفارق لها ومتعال عليها، ينطوى على متناقضات يشرحها سبينوزا على النحو التالى الآتى:

إذا كان الجوهر - كما يعرّفه سبينوزا وغيره من الفلاسفة - ما كان موجودًا ومتصورًا من خلال ذاته، أى ما كان مفهومه لا يفتقر إلى أى مفهوم آخر ينبغى أن يستمد منه، فلا يمكن أن يوجد إلا شئ واحد وواحد فقط يصدق عليه هذا التعريف وهو الله تعالى والطبيعة من حيث هى كل **The whole Nature** وذلك وفقًا لسببين:

أ- أن كل شئ فى الطبيعة يعتمد فى وجوده على غيره من الأشياء، ولذلك فلا يمكن اعتباره جوهرًا، فسواد العين لا يوجد مستقلًا عن العين، والعين لا توجد مستقلة عن الوجه، والوجه لا يوجد مستقلًا عن البدن. ولكن إذا كانت الأشياء الفردية فى الطبيعة تعتمد فى وجودها على بعضها البعض وهى لذلك ليست جواهر. فإن المجموع الكلى للطبيعة **The totality of Nature** أو الطبيعة بما هى كل لا تعتمد على أى شئ

[31] د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 96.

[32] Wright, w.; A History of Modern philosophy, p.98.

آخر، ولذلك يمكن أن نعدها جوهراً متسبباً لذاته Causa sui أو "أن ماهيته تتضمن وجوده، ولا يمكن تصور طبيعته غير موجودة".[33]

ب- إذا كانت الطبيعة بما هى كل جوهرًا، فمن المحال أن يكون هناك جوهر آخر إلى جانبها لأن الاعتقاد بوجود جوهرين أو أكثر يؤدى إلى وجود تناقض منطقى - فإذا قلنا مع ديكارت بأن هناك جوهرين هما العقل والجسم أحدهما مع ويؤثر فى الآخر فلا يمكن أن نتصور أحدهما بعيدًا عن الآخر، كما لا يمكن اعتبار أحدهما جوهرًا، لأن الجوهر كما هو مفروض شئ متقوم بذاته، ويتغير بحسب قوانين طبيعته أو ماهيته وليس بتأثير شئ آخر خارجه. وبعبارة أخرى ينبغى أن يكون بسبب ذاته Causa sui، ولذلك فلا يمكن اعتبار الأشياء المتفاعلة التى تؤثر فى بعضها الآخر جواهر، لأن ذلك ينطوى على القول بوجود جوهر لا يكون سبب ذاته، وهذا تناقض فى الألفاظ.

ويقول سبينوزا فى كتاب الأخلاق Ethics:

" فلا يمكن أن يكون جوهر سببًا لجوهر آخر، لأنه إنا أمكن أن يتولد جوهر من آخر فإن معرفته تعتمد على معرفة سببه وعندئذ لا يكون جوهرًا. وعليه فلا يمكن أن يوجد جوهران أو أكثر من طبيعة واحدة أو صفات attributes واحدة بل هو جوهر واحد فقط هو الطبيعة بما هى كل".[34]

ويلزم من تعريف الجوهر أن يكون لا متناهيًا بالضرورة، ولا يمكن أن يكون مخلوقًا لأنه سبب ذاته ومتصور من خلال ذاته، حقيقة بذاته، أزلى وأبدى، فضلًا عن ذلك "فالله واحد والامتداد والفكر من صفات الله تعالى وليسا جوهرين"[35]

---

[33] Spinoza, Ethics, 1, Def. 1.

[34] Ibid., 1, prop. V., p. 40, prop 8, sch. 2, and prop. V.

[35] سبينوزا، الأخلاق، القضية 5 فى كتاب د. على عبد المعطى، تيارات فلسفية حديثة، ص 170.



كما يلزم أيضًا من قول سبينوزا بأن الطبيعة من حيث هى كل جوهر لا متناهى إنه لا يمكن أن يكون الله باعتباره كائنًا لا متناهيًا خارج الطبيعة ولا متعال عليها، بل ينبغى أن يكون فى الطبيعة.

وبعبارة أخرى ينبغى أن نؤمن بوحدة الوجود، أى أن الله والطبيعة شئ واحد. ومع أن الله والطبيعة بما هما كل شئ واحد فإن سبينوزا يميز الإثنين ويستخدم التعبيرين "الطبيعة الطابعة **Nature Naturans** والطبيعة المطبوعة **Nature Naturata** كالآتى:

يقول سبينوزا:

"نفهم بالطبيعة الطابعة كل ما هو كائن فى ذاته ومتصور من خلال ذاته أو صفات الجوهر التى تعبر عن ماهية أزلية ولا متناهية، وبكلمة أخرى الله بقدر ما يعتبر شيئًا حرًا، ولكن نفهم بالطبيعة المطبوعة كل ما يصدر عن أو يتلو من طبيعة الله أو أية صفة من صفاته بالضرورة، أى كل أحوال صفات الله بقدر ما تعتبر أشياء فى الله ولا يمكن أن تكون أو تتصور بدونه".[36]

ولكن سبينوزا يميز فى موضع آخر بين الله والطبيعة بقوله: إن الطبيعة الطابعة هى النظام الكلى للأشياء من حيث أنه ذو وجود ضرورى وهو الله باعتباره سببًا حرًا.

وأما الطبيعة المطبوعة فهى الأجزاء الموجودة فى العالم كالأجسام المادية أو هى الله باعتباره نتيجة. فليست الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة متميزين إلا من الناحية المنطقية ولكنهما حقيقة واحدة ينظر إليها مرة من حيث أنها عملية ومرة أخرى من حيث أنها نتيجة لتلك العملية.

وبناءً عليه فالطبيعة الطابعة هى الكائن الذى نتصوره بكل وضوح وتمايز من خلال ذاته ودون حاجة إلى أى شئ آخر خارجة -أى الله -. أما الطبيعة المطبوعة فتنقسم إلى قسمين عامة وخاصة: العامة تتألف من كل الأحوال التى تعتمد على الله مباشرة، والخاصة تتألف من الأشياء الفردية التى تتولد من حالة عامة.

---

[36] الأخلاق **sch 2**، وفى كتاب د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص **102**

إذن فالله عند سبينوزا جوهر وحيد لا متناهى، سبب ذاته، لا ينقسم إلى أجزاء، يصدر عمله عن كماله، وهو موجود بالضرورة، وطالما أن الله حر فى أفعاله فلا معنى للحرية داخل الطبيعة. وعلى الرغم من ذلك ينفى سبينوزا عن الله الإرادة والعقل، ويقول:

"إن العقل والإرادة ليستا مما يعود إلى طبيعة الله" لأن الله يعمل وفقًا لقوانين الطبيعة وحدها دون تدخل شئ خارجى. وهكذا تلتقى فى الله الضرورة والحرية فمن ناحية يكون الله سببًا حرًا لا يخضع إلا لقوانين طبيعته، ومن ناحية أخرى إن كل ما يفعله الله إنما يصدر عن طبيعته وحسب قوانينها.. وهذا خلف وتناقض واضطراب فى فكر سبينوزا سأوضحه فى التعقيب على فلسفته.

وقد جاء سبينوزا ببراهين عدة على وجود الله هى:

البرهان الأول

إذا كانت ماهية الله تتضمن وجوده فإن الله ينبغى أن يكون موجودًا بالضرورة لأن الله هو الوجود أو الواقع كله وعليه فالقول بأن الله غير موجود خلف. فالله إذن موجود. وهو نفس الدليل الأنطولوجى عند ديكارت، الذى يجعل وجود الله مشتق من كونه جوهرًا لا متناهيًا، مستندًا فى ذلك على قاعدتى الوضوح والتمايز التى يقوم عليهما اليقين الديكارتى.[37]

البرهان الثانى

يستند سبينوزا فى هذا البرهان على مبدأ عقلانية الطبيعة أو العلية فى الطبيعة القائمة على العقل والضرورة، وأن كل شئ موجود وراءه سبب وعدم وجوده أيضا له سبب، ولابد من أن يكون هذا السبب إما فى طبيعة الشئ ذاته أو خارجه. فإذا لم يوجد إله فإما أن يكون بسبب عدم وجوده شئ فى طبيعة الله ذاته وإما أن يكون السبب خارجه. ولكن لا يمكن أن يوجد هذا السبب خارج الله لأن الله لا متناهى ويشمل كل الموجودات، كما لا يمكن أن يوجد

(37) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ص 106-107

فى الله لأن ماهية الله هى وجوده بالذات، وعليه فليس هناك من يستطيع أن يمنع وجود الله لا فى داخل الله ولا خارجه، فالله إذن موجود بالضرورة.[38]

البرهان الثالث

يستند هذا البرهان على المبدأ القائل بأن الشئ - أى شئ - يزداد قدرة على الوجود بقدر ما يزداد قوة، لأن القدرة على الوجود قوة وعدم القدرة على الوجود عجز، وعليه فإذا وجد المتناهى فإن اللامتناهى ينبغى أن يكون موجوداً بالضرورة، لأن اللامتناهى أقوى من المتناهى بصورة لا متناهية. ولما كانت الذات وهى شئ متناه موجودة لأننى أنفى وجود ذاتى أو أشك فى وجودها فإننى أؤكد وجودها ولذلك لزم أن يكون الكائن اللامتناهى موجود بالضرورة إذن فالله من حيث هو كائن لا متناهى واجب الوجود.

البرهان الرابع

البرهان الرابع هو نفسه البرهان الثالث الذى وضع بصورة قبلية apriori، و فحواه أنه إذا كانت القدرة على الوجود قوة فإنه يلزم أنه بقدر ما تزداد الأشياء الواقعية فإنها بذلك القدر تزداد قوتها الذاتية على الوجود، ويلزم كذلك أن الكائن اللامتناهى المطلق - أى الله - له قوة ذاتية لا متناهية مطلقة على الوجود. وبناءً عليه فالله موجود الضرورة.

ونلاحظ أن هذا الدليل يستند إلى وجود شئ متناه فى مقابل كائن كامل لا متناه. وإذا كان المرء لا يستطيع أن ينكر وجود ذاته لأنه حين ينكر وجود ذاته فإنه يسلم بوجودها، فالله ينبغى أن يكون موجوداً ضرورة.[39]

وبالنظر فى أقوال سبينوزا عن الله نجد أن الله لديه متناه ولا متناه فهو فى الأشياء الفردية (المادية) موجود على نحو متناه ويؤلف ما يسميه سبينوزا بالأحوال Modes. أما فى الأشياء الطبيعية أو فى الطبيعة ككل فهو لا متناه ويؤلف ما يسميه سبينوزا بالصفات **Attributes**.

والصفة بحسب تعريف سبينوزا لها هى: "ما يدركه العقل فى الجوهر على أنه يكوّن ماهيته، فالصفة إذن هى ماهية الجوهر أو ما يكوّن بها الجوهر

---

[38] د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص ص 107-108.

[39] نفس المصدر، ص 108.

وبدونها لا يكون ولا يمكن تصوره، إذأن ما ينتمى إلى ماهية الشئ هو ذلك الذى إذا وجد الشئ أيضا بالضرورة وإذا غاب الشئ أيضا بالضرورة، أو بعبارة أخرى هو ذلك الذى لا يوجد الشئ ولا يتصور بدونه ولا يوجد هو ذاته ولا يتصور بدون الشئ، فالصفة هى الجوهر كما يتبدى للعقل".[40]

ولما كان الله كائنًا لا متناهيًا أزليًا، فإنه ينبغى أن يحتوى على عدد لا متناه من الصفات اللامتناهية، لأن أى عدد متناه من الصفات المتناهية لا يمكن أن تستغرق ما هو لا متناهى. على أن العقل البشرى لا يستطيع أن يدرك من هذه الصفات اللامتناهية إلا صفتين أساسيتين هما: الامتداد **Extension** والفكر **Thought**.

وهكذا فالله أو الطبيعة من حيث هى كل ما يتبدى للعقل البشرى من خلال صفتى الامتداد والفكر فقط. فالله إذن كائن ممتد ومفكر فى وقت واحد. وإذا أردنا الدقة فى التعبير قلنا أن الله ليس ممتدًا كسائر الأشياء الفردية بل هو الامتداد ذاته أى النظام الكلى للمكان وليس الله فكرة معينة كبقية الأفكار الفردية بل هو الفكر كله أو النظام الكلى للأفكار.[41]

أما الأحوال **Modes** فهى الأشياء الفردية التى نشاهدها فى الحياة الاعتيادية كالأشجار والجبال والحيوانات والأسماك وما إلى ذلك. ويعرّف سبينوزا الحال بأنه ما يطرأ على الجوهر من تغيرات أو انفعالات أو ما يوجد فى شئ آخر يمكن تصوره كذلك من خلاله. وليست الأشياء الفردية إلا انفعالات أو أحوال من صفات تعبر عن تلك الصفات بطريقة خاصة محددة، ويطلق عليها سبينوزا اسم الأحوال اللامتناهية **Infinite Modes**.[42]

إذن فالله – فى رأى سبينوزا – هو العالم، وجسمه النجوم والكواكب والأشجار والأزهار والمحيطات والجبال والسحب وغير ذلك كما ذكرت من قبل عن وحدة الوجود.

---

[40] نفس المصدر، ص 109.

[41] Roth, L. Spinoza, George Allen and Unwin, London, 1954. Pp. 61-68.

[42] Wright, W., A History of Modern philosophy, p.99 .



3- الإنسان

الإنسان – كسائر الأشياء الأخرى – حال من أحوال الله أو الطبيعة بما هى كل، وفى ذلك يقول سبينوزا "إن ماهية الإنسان تتألف من أحوال معينة لصفات الله، لأن وجود الجوهر. لا يعود إلى ماهية الإنسان، إذن فالإنسان شئ موجود فى الله وبدون الله يستحيل أن يوجد أو يتصور، ولا اختلاف بين الإنسان والأحوال الأخرى إلا فى درجة التعقيد، لذلك فهو يشغل مكانًا أرفع منها، وبعده تأتى الحيوانات والنباتات أخيرًا تأتى ما تسمى بالكائنات غير الحية.

والإنسان يسعى إلى المحافظة على ذاته وهذه المحافظة على الذات تعتبر الأساس الأول للفضيلة، وكل ما يساهم فى المحافظة على ذاته يعد خيرًا، وكل ما يحول دون ذلك يعد شرًا. وواجب الإنسان فى الحياة التماس المسرة وتجنب الألم، ولكى يحقق الإنسان ذلك فعليه أن يفهم قصوره العام، فنحن كبشر تروس فى آلة الكون، والإرادة التى تحرك هذه الآلة هى عقل الله اللانهائى الخالد، وعقل الله هو قانون الطبيعة، لذلك يدعونا سبينوزا إلى استكمال العقل أو الفكر إلى أبعد حد ممكن، وفى هذا وحده تمكن سعادة الإنسان القصوى، أما الخير الأسمى فهو معرفة الله. وحين يعرف الإنسان الله معرفة حدسية لا يملك إلا أن يحبه، وهذا ما يدعوه سبينوزا الحب العقلى لله. وإذا استبدلنا بالله الطبيعة أمكننا أن نقول إن سعادة الإنسان القصوى تقوم فى معرفة الطبيعة ومعرفة قوانينها معرفة واضحة وكافية من منظورها الأزلى.[43]

يقول الدكتور فؤاد زكريا عن ذلك فى كتابه "سبينوزا":-

"إذا فهمت فكرة الله على أنها النظام الضرورى للكون فإن حب الله العقلى **Amor Dei Intellectualis** يغدو عندئذ نوعًا من حب الكون أو تعبيرًا عن سعى الإنسان الدائم إلى بلوغ المثل الأعلى للمعرفة... وحين يتخذ الإنسان ذلك العلم الصحيح هدفًا له يغدو كل شئ أمامه واضحًا وتزول كل الآلام والانفعالات الهوجاء، لأن كل شئ يفسر من خلال الضرورة الكلية

---

(43) د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 120.

للكون، التحرر من الانفعالات والخوف الناتج عن الجهل بالأسباب وعن إغفال الطبيعة الضرورية لكل الحوادث، ويكتسب العقل راحته الكبرى عندما تظهر الضرورة الكونية الأزلية أمامه واضحة شفافة".[44]

4- الحرية الإنسانية

لقد أراد سبينوزا أن يقر مبدءًا أساسيًا من خلال مذهبه الفلسفى، يتلخص فى البحث عن طريقة تهدف إلى تحرير العقل من البدع والخرافات التى سيطرت عليه بفعل المعتقدات القديمة، والتى قيل عنها أنها واضحة بذاتها، ولها يقين ثابت لا يتزعزع، لذلك نراه يتناول فى "رسالته عن اللاهوت والسياسة" موضوع حرية الفكر، والحرية الإنسانية. وضرورة فصل الدين عن الدولة لتحقيق أكبر قدر من هذه الحرية.

والواقع أن الرسالة المذكورة فى اللاهوت والسياسة كانت عبارة عن ثورة على الأوضاع الثقافية والسياسية فى عصره، وهى فى نفس الوقت تطبيق لأحكام العقل فى مجال الدين والسياسة حتى لا يخلط الناس بين البدع الإنسانية والتعاليم الإلهية، أو بين التصديق الساذج والإيمان الصادق.[45]

لقد أنكر سبينوزا حرية الإرادة لأن مذهبه الفلسفى يقضى به بالضرورة إلى فكرة صريحة فى الجبر، أما ما نشعر به فى أنفسنا من حرية فى العمل والسلوك، فليس فى نظره سوى جهل بالأسباب التى تؤدى إليه.

أما عن الحرية الإنسانية فإن سبينوزا يرى أنه لا يمكن النظر إلى الإنسان باعتباره دولة داخل دولة، إذ أنه لا يتمتع بالحرية، فكل شئ ضرورى، بل إن الوجود بأسره يخضع للضرورة. من هنا نجد أن شعور الإنسان بحريته الكاملة إنما هو فى واقع الأمر إنما يعبر عن حرية ناقصة،

---

[44] د. فؤاد زكريا، سبينوزا، ص ص 227-228.

[45] د. منشاوى عبد الرحمن إسماعيل، الوجيز فى الدرس الفلسفى: تاريخ ونقد، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1991، ص 247.

لأنها مستمدة من حرية الله الكاملة أو إرادته المطلقة، التى هى الغاية فى نهاية المطاف.[46]

إن الإنسان الحر هو الإنسان الذى يستطيع أن يسيطر على شخصيته الفردية التى تطبع نفسها بمثله وقيمه العليا، بحيث تصبح هذه الفردية هى المتحكمة والمسيطرة على نشاطه ورغباته وما يدخل بينها من ارتباط.

وإذا أردنا تحليل فكرة الإرادة الحرة عند سبينوزا فسوف ننتهى من تحليلنا هذا إلى أنها خاصة بالله تعالى فقط، أما الإنسان فهو مستعبدًا للنظام العام سواء فى نطاق الطبيعة، أو فى علاقته بالجوهر الإلهى.[47]

أما الحرية الإنسانية الحقيقية فهى تتحقق فى المعرفة العلمية الصحيحة، وما العبودية إلا عجز الإنسان عن السيطرة على انفعالاته لأنه من يقع تحت سلطانها يصبح أسير الأقدار لا سيد نفسه.

وإذا حصل الإنسان على الحرية فإنه لا يهتدى فى أفعاله بالأفكار المضطربة التى تعبر عن خليط من ذاته والأحوال الأخرى بل بالأفكار الوافية التى تمثل ماهيته الخالصة التى هى جزء من الله. وتكون العاطفة فعّالة حين تنشأ من فكرة ترجع إلى ذاتنا لا إلى أشياء خارجية، وتكون منفعلة حين تنشأ من فكرة لا تعود إلى ذاتنا بل إلى أشياء خارجية.

وعليه فالإختلاف بين العواطف الفعّالة والمنفعلة يقوم فى درجة وضوح وكفاية الأفكار.[48]

كما أن الناس يتوهمون أنهم أحرار بسبب شعورهم بأفعالهم، وإن كانوا يجهلون العلل الأساسية التى تدفعهم لهذا العمل.[49]

---

(46) نفس المصدر، ص 279.

(47) نفس المصدر، نفس الموضع.

(48) د كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 121.

(49) مأمون غريب، قمم فى الدين والفلسفة والأدب، مكتبة غريب، القاهرة، 1983، ص ص 146-

5- الفلسفة السياسية والاجتماعية

تستند نظرية سبينوزا فى السياسة إلى فلسفته العامة. فهو يرى أنه ينبغى دراسة المشكلات السياسية والاجتماعية دراسة علمية بعيدًا عن الأغراض الأخلاقية والدينية. فإذا أردنا أن تقوم مجتمعًا على أسس صحيحة، فإنه ينبغى أولا أن نفهم الناس من حيث أنهم كائنات عضوية **Organic Beings**. فلا نرسى سياستنا على مفاهيم مثالية عن الطبيعة البشرية ولا على قواعد أخلاقية لا تعبر إلا عن أذواقنا الذاتية، وانفعالاتنا السلبية.

وبناءً على ما تقدم فإننا لا نستطيع - فى نظر سبينوزا - أن نحصل على فكرة وافية عن المبادئ الضرورية التى تقوم عليها الدولة إلا إذا حصلنا على فكرة وافية عن مبادئ الفلسفة الطبيعية (الفيزياء وعلم النفس) فإن كل ما يحدث فى المجتمعات البشرية من تغيرات إنما يحدث وفقًا لقوانين ضرورية، ولذلك فخلاص الإنسان يعتمد على فهم هذه القوانين والسعى إلى تكييف حياته معها.

فالإنسان عند سبينوزا - كما رأينا - حال متناه من أحوال الله أو الطبيعة بما هى كل، وبقدر ما يزداد تفكيره وضوحًا وتمايزًا أى كفاية، فإنه بذلك القدر يزداد كمالا. وبناءً عليه ينبغى أن يكون هدف الدولة الأساسى توفير الأسباب لكى يمارس الناس التفكير الواضح والمتمايز الذى يتمثل فى اكتشاف النظام الضرورى للكون بواسطة الاستدلال المنطقى،" فالمعيار لتقييم أى تنظيم سياسى هو مقدار ما يساعد الناس الأحرار على حب الطبيعة وفهمها فهماً عقلياً".[50]

إذن لكى يرقى التنظيم السياسى يجب أن يتوافر له التفكير الصحيح الحر، أما الديكتاتورية فهى ألدّ أعداء الحرية الفكرية والسياسية، فضلًا عن كتب الحريات وخاصة حرية التعبير عن الفكر والإرادة.

وتشترك نظرية سبينوزا السياسية مع نظرية توماس هوبز فى كثير من العناصر المشتركة، فإذا يقيمها على أساس استنباط النتائج من نظريته الميتافيزيقية العامة، وربما كان هذا هو سبب ضعف كتابات سبينوزا السياسية

---

[50] **Hampshite, s., spinoza, Faber and Faber, London, No date, p. 177.**

وفى كتاب د/ كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 124

الميتافيزيقية العامة، وربما كان هذا هو سبب ضعف كتابات سبينوزا السياسية أمام الكتابات السياسية للفلاسفة التجريبيين. ولكن أهم ما يميز سبينوزا هو مناداته بالحرية خاصة فيما يتصل بحرية الفكر على خلاف هوبز. وحتى الدولة بالنسبة إليه لا تستطيع أن تقوم وأن توفر للناس أسباب النجاح دوم أن تضمن لهم حرية الفكر والتعبير معًا. وقد أبرز سبينوزا هدفه من خلال نقده للعهد القديم على وجه الخصوص، وهو ما يسمى بعد ذلك بـ "النقد الأعلى"، وانتهى سبينوزا إلى إثبات نتيجة مؤداها أن حرية التفكير والتعبير إنما تنتمي إلى صميم الوجود الاجتماعي. ثم يعلن نتيجته النهائية بقوله:

"... ومع ذلك ينبغي أن اعترف بأن مثل هذه الحرية تترتب عليها أضرار في بعض الأحيان. ولكن من ذا الذى استطاع أن ينشئ أى شئ بقدر من الحكمة – يستحيل معه أن تترتب عليه نتائج ضارة؟ إن من يرمى إلى أن يحكم كل شئ بالقوانين لابد أن يزيد من النقائص بدلًا من أن يقللها. ولكن ما لا يمكن منعه ينبغي أن يسمح به، حتى لو أدى ذلك أحيانًا إلى الضرر".[51]

كما ينادى سبينوزا أيضًا بالديموقراطية ويعتبرها من أكثر تنظيمات المجتمع عقلانية، وأفضل الحكومات هى التى تهتم بالمجتمع التجارى الذى يتوقف نشاطه على قدر كبير من الحرية والأمان، وهولندا بالنسبة لسبينوزا هى المثال الذى يجب أن يحتذى.[52]

وإذا كان المجتمع وليد عقد اجتماعي يقام على أساسه لضمان الأمن والاستقرار للأفراد لكى يمارسوا حياتهم الفكرية بحرية تامة وتحقيق أكبر قدر من السعادة والكمال، فإنه ينبغي وجود فرد أو مجموعة من الأفراد يعهد إليهم من القوة ما يكفى لتنفيذ مواد هذا العقد.

ويذلك تنشأ الدولة بأعتبارها منظمة ذات سيادة. ولولا وجود شخص يمتلك الوسائل الفعّالة لحمل الأفراد على الالتزام بالعقد وتحقيق إرادته على الرغم مما يجده من معارضة وإلا حلّت بالمجتمع الفوضى واختل فيه

---

[51] برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، ص ص 78-79.

[52] نفس المصدر، ص 80.

الأمن. وحين تفقد السلطة قوتها على السيطرة على المعارضة، وتنفيذ إرادتها، لا تعد سلطة ذات سيادة، وتصبح العقود والدساتير عقيمة.[53]

نخلص من هذا إلى أن ضمان حياة الفرد وحريته الفكرية هى المعيار لصلاحية الحكومة والنظام الاجتماعى، وكل سلطة تعنى بحماية المواطنين وحريتهم الفكرية سلطة شرعية. وعلى الأفراد أن يدينوا لها بالولاء لأنها توفر لهم الظروف ولممارسة الحرية وتحقيق السعادة. ومن هذا فلا يمكن أن يساوم سبينوزا الديكتاتورية فى أى شكل من أشكالها الحديثة، لأن الديكتاتورية عدو لدود للحرية الفكرية والسلام الدائم، وهما الركنان الأساسيان لكمال الإنسان وحريته وسعادته. فليست نظرية سبينوزا فى الدولة إلا حملة ضد كل أنواع التعصب الفكرى والسياسى والاجتماعى والدينى وغيره.[54]

6- مكانة العقل فى فلسفة سبينوزا

استخدم سبينوزا العقل وسيلة للمعرفة، ووسيلته على ضربين، المعرفة الإستدلالية ولكنها تتصف بالنقص لأنها تقوم على العلة وعلى ربط هذه العلة بالمعلول، ثم المعرفة الحدسية المباشرة وتتجه إلى الماهية فهى كاملة لأنها تعتمد على الحدس العقلى المباشر.

ويبدو تأثير ديكارت واضحًا على سبينوزا عندما نظر إلى الفكر على أنه يتمثل فى النفوس الإنسانية، وأن الامتداد يتمثل تمثيلًا دقيقًا فى الأجسام، واختار سبينوزا المعرفة الحدسية العقلية وجعلها أرقى أنواع المعارف، حتى أنه جعل المعرفة الدينية تأتى فى المرتبة التالية لمعرفة العقل؛ لأن المعرفة الدينية تعتمد على المخيلة والوحى والجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل، لهذا فالمعرفة الدينية تمد الجمهور بالمعجزات.[55]

ويقرر العقل وجود الجوهر الذى لا يتناهى فى أزليته وهو الله تعالى، ومن هذا الجوهر اللامتناهى إنما يستخلص العقل قوانين الطبيعة. فالعقل يستطيع أن يكوّن أفكارًا واضحة بذاتها كما قال ديكارت وذلك عن طريق

---

[53] د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص ص 125-126

[54] نفس المصدر، ص 127.

[55] للمؤلف، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، ص 100.

الحدس، ويمكن عن طريق هذه الأفكار إدراك ماهيات الأشياء عن طريق معرفة العلة القريبة مثل معرفة أن هذا المثلث ذو ثلاثة أضلاع متساوية أو مختلفة الطول، وبهذا يستقل العقل عن المخيلة التى تهتم بالتاريخ، وكذلك على الحواس التى تهتم بالجزئيات الملموسة، المحسوسة والمسموعة، وبناءً على هذا الرأى يتطابق العقل بمعانيه الواضحة المتميزة والمتمايزة بذاتها وبين الوجود.[56]

ويضيف سبينوزا أنه يتعين على العقل وضع المعانى أولاً التى تمثل الطبيعة ثم يقوم باستنباط المعانى منها حتى يستطيع إدراك الأشياء فى صورتها "الأبدية" وليس فى صورتها الزمنية المحدودة، وعن طريق إصلاح العقل الذى قال به سبينوزا نستطيع تحصيل معنى اللامتناهى أو الجوهر المطلق ألا وهو "الله" حيث تبدأ به المعرفة، ثم نبدأ بعد ذلك فى وضع قواعد الأخلاق.[57]

ولا يميز سبينوزا بين الإرادة والعقل لأن الإرادة هى من فعل العقل، إن الإرادة ميل العقل نحو قبول ما يروقه من المعانى واستبعاد ما لا يروقه،[58] وينصح سبينوزا باتباع العقل الذى يرى فى الطاعة أخف الضررين، ضرر الدنيا وضرر الدين، وبهذا يحقق العقل فكرة "التوازن" و"العدالة" بين الناس كشعب، وبين السلطة كقوة حاكمة.[59]

تعقيب

اختلفت الآراء فى تقويم فلسفة سبينوزا اختلافاً وصل بالمختلفين إلى حد التناقض، فقد اعتبره البعض مثلاً للملحدين لقوله بوحدة الوجود، وإنكاره العناية الإلهية والعلل الغائية، وعدم اعترافه بما لله من حرية واختيار، ونقده للكتب المقدسة خاصة العهد القديم، كما ألغى الحرية الإنسانية متمثلة فى إرادة

---

(56) نفس المصدر،نفس الموضع

(57) نفس المصدر، ص 101

(58) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 111

(59) للمؤلف، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، ص 101

الإنسان المكبلة[60] ، بينما اعتبره البعض الآخر أعظم العقول فى العصور الحديثة، وقال فيه "إرنست ريتان" وهو يختتم مراسم التحية بعد إزاحة الستار عن تمثاله فى ميدان مدينة لاهاى عام 1882 "هنا تراءت - فى غالب الظن - أصدق نظرة إلى الله"، ولكن هنرى ودانالى توماس يصححان له قوله ويستبدلانه بقولهما "هنا - فى غالب الظن - تجلى أصدق حب لبنى الإنسان".[61]

وإذا نظرنا فى فلسفة سبينوزا نفسها نجده يعلن منذ البداية أن هدفه من فلسفته هو الكشف عن حياة الإنسان السعيدة" **The life of blessedness for man**، وأراد أن يصل إلى مثل هذه الحياة السعيدة عن طريق الحب العقلى لله" **The intellectual love of God** هذا الحب القائم على فهم الطبيعة الإنسانية والكون والسعادة.[62]

وكانت المعرفة لديه تعتمد على تحرير الفهم من أفكار الإدراكات الحسية الغامضة المضطربة، وهذا ما حاول سبينوزا أن يشرحه من خلال سطور كتابه الأساسى "الأخلاق" **Ethics**، وهو كتاب يتألف من أنساق من التعريفات والبدهيات والنظريات، وقد نجح فى بنائه على غرار الأبنية الهندسية إيما نجاح تفوق فيه على رائد المدرسة العقلية ديكارت.

ومن هذه النقطة انتقل إلى الحديث عن الجوهر **Substance** الذى يعلن عن نفسه من خلال مجموعة كبيرة من الصفات **Attributes** والأحوال **Modes**. ولما كانت عقيدته اليهودية المحرفة التى أخذها عن يهود الأندلس تجنح نحو فكرة تجسيم الله تعالى وتشبيهه بالمخلوقات، كما أنهم يتجهون إلى التعدد والنفعية مما أدى إلى كثرة الأنبياء فيهم لردهم إلى جادة التوحيد كلما أصابهم انحراف فى مفهوم الألوهية، وكانوا قد

---

[60] د محمود زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص 121.

[61] هنرى ودانالى توماس، أعلام الفكر الأوروبى، ص 139.

[62] Saw, R.L., Spinoza, p. 303.

اتخذوا العجل معبوداً لهم بعد خروجهم من مصر، ثم عبدوا الحية التى صنعها لهم موسى عليه السلام من النحاس.[63]

لقد جعل سبينوزا الكل فى واحد.. الله والعالم والإنسان، فى جوهر واحد هو الله وبهذا سقط فيما عرف فى تاريخ الفكر الفلسفى وفى تاريخ الأديان منذ البدء بوحدة الوجود، مما عرّضه لهجوم عنيف لأنه لم ينزه الله تعالى عما تصف ألسنتهم الكذب، ولم يفصل بين الله المتعال الخالق البارئ المصور الغنى عن جميع مخلوقاته التى خلقها تفضلًا وتكرمًا منه لا لحاجة، وبذلك كان الله تعالى ولم يزل "ليس كمثله شئ" يخلق ولا يخلق، تحتاج إليه جميع المخلوقات ولا يحتاج هو لمخلوق فكان هو الغنى الحميد، وهو لا يعبأ بشكر الشاكرين أو كفر الكافرين.

وللرد على القائلين بوحدة الوجود ومن بينهم سبينوزا أقول إذا كان الوجود واحدًا فإن إثبات التعدد تناقضًا، فإذا قال قائل: الوجود واحد، وقال الآخر: ليس بواحد بل يتعدّد، كان هذان القولين متناقضين، فيمتنع أن يكون أحدهم هو الآخر، وإذا قال قائل: "الألسنة كلها لسانه" فقد صرح بالتعدد فى قوله: الألسنة كلها، وذلك يقتضى أن لا يكون هذا اللسان، هو هذا اللسان، فثبت التعدد وبطلت الوحدة.[64]

فإذا قال أصحاب وحدة الوجود إن الوجود واحد، بمعنى أن الموجودات اشتركت فى مسمّى الوجود، فهذا صحيح، لكن الموجودات المشتركات فى مسمّى الواحد لا يكون وجود هذا منها عين وجود هذا، بل هذا اشتراك فى الإسم العام الكلى، كالاشتراك فى الأسماء التى يسميها النحاة اسم الجنس، ويقسمها المنطقيون إلى جنس ونوع وفصل، وخاصة وعرض عام، فالاشتراك فى هذه الأسماء هو مستلزم لتباين الأعيان، وكون أحد المشتركين ليس هو الآخر.[65]

---

[63] الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامى، الرياض 1392هـ/ 1972م، ص 570.

[64] شيخ الإسلام تقى الدين أحمد بن تيمية، إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها، جمعية إحياء التراث الإسلامى (لجنة البحث العلمى) الكويت، الطبعة الأولى 1413هـ/1992م، ص 106

[65] نفس المصدر، نفس الموضع

إذن فوجود الله تعالى وهو الحقّ مباين للمخلوقات، أعظم من مباينة هذا الموجود أو ذاك، كما أن الفلك مباين لوجود الذرة أو البعوضة. لذلك يقول شيخ الإسلام أحمد بن تيمية "لا يعرف التوحيد إلا الواحد، ولا تصح العبارة عن التوحيد وذلك لا يعبر عنه إلا بغير، ومن أثبت غيرًا فلا توحيد له". إن هذا القول مع كفره متناقض لأن قوله "لا يعرف التوحيد إلا واحد" يقتضى أن هناك واحدًا يعرفه وأن غيره لا يعرفه، فهذا تفريق بين من يعرفه ومن لا يعرفه وفى نفس الوقت إثبات لإثنين أحدهما يعرفه والآخر لا يعرفه، إنه إثبات مغايرة. وهذا تناقض.[66]

وبناء على ما تقدم فإن وحدة الوجود التى يشير إليها هؤلاء الملاحدة المؤمنون بها أمر ممتنع فى نفسه، لا يمكن تصور تحققه فى الخارج، أى فى العالم الخارجى، فإن الوحدة العينية الشخصية تمتنع فى الشيئين المتعددين، ولكنّ الوجود واحد فى نوع الوجود، بمعنى أن الاسم الموجود اسم عام يتناول كل أحد، كما أن اسم الجسم والإنسان ونحوهما، يتناول كل جسم وكل إنسان، وهذا الجسم ليس هو ذاك وهذا الإنسان ليس هو ذاك، وكذلك هذا الوجود ليس هو ذاك.[67]

ولقد علم بالكتاب والسنة والإجماع، وبالعلوم العقلية الضرورية، إثبات غير الله تعالى، وأن كل ما سواه من المخلوقات فإنه غير الله تعالى ليس هو الله، ولا صفة من صفات الله تعالى، ولهذا أنكر الله عز وجل على من عبد غيره، ولو لم يكن هناك "غير" لما صحّ الإنكار، قال تعالى: "قل أفغير الله تأمروني أن أعبد أيها الجاهلون" (الزمر: 64). وقال تعالى "قل أغير الله اتخذ وليًا" (الأنعام: 14). وقال أيضا "هل من خالق غير الله يرزقكم من السموات والأرض" (فاطر: 3). وقال أيضا: "أفغير الله أبتغى حكمًا وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلًا" (الأنعام: 114)[68]

---

(66) نفس المصدر، ص 107

(67) نفس المصدر، ص 109

(68) نفس المصدر، ص 111.



الفصل الخامس
جوتفريد فلهلم ليبنتز
Gottfried Wilhelm Von Leibniz
1716 – 1646

مقـــــدمـــة

يعتبر ليبنتز آخر فلاسفة عصر النهضة الذى بدأ بالفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت ومر ببسكال ومالبرانش وسبينوزا حتى ختمه ليبنتز - الفيلسوف الألمانى - وقد ضمتهم جميعًا مدرسة واحدة هى المدرسة العقلية ولكنهم لم يكونوا طبعة واحدة من كتاب مدرسة واحدة، بل كانت لكل منهم بصمته الفلسفية فى المدرسة العقلية بصفة خاصة، وفى الفكر الفلسفى الحديث بصفة عامة.

ولقد عاش ليبنتز فى عصر قلق يتسم بالثورة على كل شئ وفى كل شئ، فى مجال الفلسفة والعلم والدين، وحاولت هذه الثورة التى شملت ميادين مختلفة أن تقيم صرحًا فكريًا جديدًا على حساب الصرح القديم. "ومع أن ديكارت قد ثار ثورته الكبرى على كل قديم منحدر إلينا من اليونان ومن فيلسوفها العظيم أرسطو إلا أن ثورته هذه عاشت واستمرت فترات طويلة تتجاذبها عوامل التأييد والاعتراض، فتارة يعاد الأمل فى القديم، وتارة يسيطر الجديد".[1]

وكان من أسباب الثورة التى سادت الفكر الإنسانى فى تلك الفترة النجاحات التى حققها العلم خلالها فظهرت المناهج البحثية الجديدة، وظهرت الاكتشافات العلمية المذهلة، وزادت التوسعات الجغرافية، مما بشّر بظهور عصر جديد يتجاوز العصور القديمة سواء عند اليونان أو فى أوروبا، فقد

---

[1] د. على عبد المعطى محمد، ليبنتز. فيلسوف الدرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980، ص 11

انتفت الحاجة إلى عصر النهضة، بعد أن فقدت الكنيسة سيطرتها وسطوتها على الفكر وعلى أساليب الحياة الأوروبية، وانحسرت موجة الدين النصرانى، وسادت الأفكار الفلسفية الجديدة، والنظريات العلمية التى كانت تطل برأسها على استحياء فى العصور الوسطى، مما قد يعرضها إلى قطع هذه الرؤوس أو حرقها أو نفيها، وبدأت تسود أوروبا فى تلك الفترة روح جديدة قوامها الإلحاد والإنحلال الأخلاقى وتراجع القيم الإنسانية الرفيعة، وعلى الرغم من كل ذلك لم يمنع الحياء من أن يُطلق على هذا العصر.. عصر القرنين السابع عشر والثامن عشر.. عصر التنوير.. Enlightment.. وقد سادت خلالهما وحتى منتصف القرن التاسع عشر ثلاثة أنواع من الفلسفات هى: الفلسفة الألمانية المثالية التى بدأت بليبنتز وانتهت بنيشة، والفلسفة الفرنسية العقلية والتى بدأت بديكارت فى عصر النهضة وانتهت بهنرى برجسون فى منتصف القرن العشرين، والفلسفة التجريبية الإنجليزية والتى بدأت بتوماس هوبز وانتهت بقمة التجريبية الإنجليزية ديفيد هيوم.

أولاً: سيرة حياة ليبنتز

ولد جوتفريد فلهالم ليبنتز **Gottfrid Wilhelm Leibniz** فى اليوم الثالث من شهر يوليو عام ألف وستمائة وست وأربعون (1646). فى مدينة ليبزج **Leipzig** بألمانيا، لعائلة معظمها من المحامين، وكان والده يعمل أستاذاً للقانون والأخلاق فى جامعة ليبزج، وكذلك كانت أمه إبنة أستاذ فى الحقوق، وقد نشأ ليبنتز فى بيت يمتاز بالثقافة الرفيعة سواء من ناحية الأب أو من ناحية الأم، ولكن القدر لم يمهله لكى يستمتع بصحبة والده فى درب الحياة طويلًا فمات أبوه وهو ما زال فى سن السادسة من عمره، فأكملت أمه مسيرة رعايته وتربيته وتعليمه، وساعدها على ذلك ما تركه لهم والده من ثروة مالية ومن مكتبة زاخرة بكتب القدماء والمحدثين" إنهال عليها ليبنتز فنهل من زخائرها الكثير وساعده على ذلك إتقانه للغتين اليونانية واللاتينية فضلًا عن لغة بلاده وهو ما زال فى سن صغيرة.[2]

---

(2) نفس المصدر، ص ص 18-19 (بتصرف)

التحق ليبنتز بجامعة ليبزج وهو فى سن الرابعة عشر حيث درس القانون والفلسفة وبدأت عبقريته تعمل مبكرًا فكتب مقالا عن مبادئ التفرد، وعندما أكمل عامه العشرين وبلغت دراساته الجامعية نهايتها رفضت الجامعة منحه درجة الدكتوراه لصغر سنه إلا أن جامعة التدورف **altdorf** وافقت على منحه درجة الدكتوراه فى القانون (دكتور تشريع **juris doctor**) وعرضت عليه درجة الأستاذية **professorship** وتعيينه بها نظرًا لعبقريته وألمعيته، ولكنه اعتذر عن الوظيفة لأنه أراد أن يحيا حياة أكثر حرية واستقلالية عن ربقة الوظيفة ومهامها القاتلة، وكتب كتابًا عن فن الإتصال **De arte Combinatoria**.[3]

وبعد ذلك انضم ليبنتز إلى جمعية روز-كروا، وتعرف على البارون بوانبرج **Boinbourg** رئيس وزراء جان فيليب أمير ميانس، فأعجب الدبلوماسى العجوز بعبقرية ليبنتز وألحقه بخدمته، واصطحبه معه إلى فرانكفورت حيث شغل منصب مستشار قانونى لحاكم المدينة.[4]

لم يكن ليبنتز يحب الوظائف الحكومية حتى لو كانت فى الجامعة، بل أحب الأسفار والمهام الدبلوماسية، ومن بينها سفره إلى باريس للقاء ملك فرنسا لويس الرابع عشر وإقناعه بغزو مصر وإزاحة سلطان العثمانيين بدلًا من غزو ألمانيا أو أية دولة أوروبية أخرى، وعلى الرغم من فشله فى مهمته إلا أن الفكرة راقت لنابليون بونابرت فقام بتحقيقها لأغراض عسكرية واقتصادية وهى أغراض تختلف عن تلك التى أرادها ليبنتز.

وكانت هذه هى سقطة ليبنتز الكبرى إذ أنها فضحت نواياه تجاه أهل الشرق المسلمين خاصة فى مصر، وأظهرته عنصريًا متعصبًا ضد المسلمين، حاقدًا على عظمة أهل الشرق فأراد أن ينتقم منهم ويحمى فى ذات الوقت نصارى أوروبا من قتل بعضهم البعض واستعمار بلادهم، فأظهر روحًا استعمارية متأصلة.. وستظل هذه النقطة السوداء فى حياة ليبنتز المليئة بالأنشطة العلمية والدبلوماسية "وكان من نتيجة اتصاله بالحياة الواقعية للبشر،

---

[3] Wright, W., A History of Modern philosophy, p. 115.

[4] د. حلمي محمد المخضري، ليبنتز، ص 20.

وصلاته المتعددة بأنواع وأشكال عديدة من الشخصيات، أن خرج ليبنتز بنظرية جديدة فى التشريع **jurisprudence**".[5]

وخلال سفرياته المتعددة التقى ليبنتز بأرنو من مناطقة بور رويال وناقش معه بعض المسائل الفلسفية، كما اتصل بمالبرانش وناقش معه نظريته "الرؤية فى الله"، كما التقى بهويجنز **Huyghens** الذى اطلعه على منهج بسكال، واتصل بروبرت بويل العالم الإنجليزى، ولكنه فشل فى عقد لقاء مع توماس هوبز نظرًا لكبر سنه وسوء حالته الصحية والذهنية.[6]

وأخيرًا استقر ليبنتز فى هانوفر **Hanover** لمدة أربعين عامًا شغل خلالها منصب مدير مكتبة هانوفر. وهناك اتصل بأمير هانوفر الدوق برونشفيك **Brunsch wick** الذى كلفه با بإتمام كتابة تاريخ عائلة برونشفيك، ولكنه لم ينشر غير الأجزاء الأولى من كتابه.

وعلى الرغم من انتخابه رئيسًا للأكاديمية العلمية فى برلين عام 1700، إلا أن الروح الاستعمارية والتعصبية كانت ما زالت تجرى فى دمه فعرض مشروع غزو مصر على شارل الثانى عشر، كما حاول عرض نفس الفكرة على بطرس الأكبر قيصر روسيا ولكن الظروف السياسية والعسكرية لم تهئ له الأسباب.

ومات ليبنتز فى 14 نوفمبر عام 1716 فى هانوفر بعد مرض قصير بالطاعون، ولما حضرته الوفاة رفض استدعاء رجال الدين، وكان لا يمارس طقوس العبادة إلا نادرًا، ولست أدرى كيف يصفه البعض بأن روحه كانت مشبعة بعاطفة التدين وهو يرفض حضور رجال الدين لوفاته، ولا يقيم العبادة إلا نادرًا، ويشجع ملوك أوروبا وأمرائها على غزو مصر بعد أن تشبعت روحه بالتعصب ضد المسلمين وأهل الشرق بصفة عامة، فهو يمثل الروح الاستعمارية خير تمثيل.

---

[5] نفس المصدر، ص 21.

[6] نفس المصدر، ص 22.

ثانيًا: مؤلفات ليبنتز

ترك لنا ليبنتز تراثًا فكريًا حيث كتب فى مجالات كثيرة ومتنوعة فى الرياضيات والفيزياء والتاريخ والفلسفة، فضلًا عن رسائله العديدة إلى علماء عصره، ومجموعة كبيرة من المقالات التى نشرها فى المجلات العلمية المشهورة، وقد كتب معظم هذه المؤلفات باللغات اللاتينية والفرنسية وقليل منها ما كتبه باللغة الألمانية، ولم تصدر لأعماله حتى الآن طبعة تضم أعماله الكاملة، على الرغم من غزارة مؤلفاته، وخصب المادة التى تحتويها، ولقد أحصى رافييه Ravier عام 1937 مؤلفات ليبنتز فوصلت إلى حوالى تسعمائة مؤلف _ وإن كنت أنا شخصيًا أشك فى هذا الرقم - بينما خفض شريكر Schrecker العدد إلى ثلاثمائة مؤلف، وهو أيضًا مغالى فيه.[7]

أما أهم مؤلفات ليبنتز فهى:[8]

1- المراسلات مع فيليب وآخرين بشأن فلسفة ديكارت

Correspondence with Phillipp and Others regarding the philosophy of Descartes. 1679-1680.

وقد نشره جرهار باللغة الفرنسية فى طبعته.

2- تأملات فى المعرفة والحقيقة والأفكار

Meditations Cognition, vérite et idées, 1684.

نشر فى مجلة Acta Eruditorum وفى طبعة جرهار واردمان.

3- مراسلات مع أرنو.

Correspondence with Arnauld. 1686-1690.

نشرت عام 1846 باللغة الفرنسية-طبعة جرهار.

4- مقال فى الميتافيزيقا. (ما بعد الطبيعة)

Discourse on metaphysic, 1686. طبعة جرهار

[7] Cresson, A., Leibnitz, Savie, son oeuvres, sa philosophie, presses Universitoires de France, Paris, 1947, p.63.

[8] نفس المصدر، ص ص 30-33، وقد قمت بترجمة عناوين المؤلفات التى وردت فى المصدر المذكور.

5- نبذة (خلاصة) خطاب من السيد/ بايل.

Extrait d'une lettre de Mr Bayle. 1687.

طبعة جرهار.

6- في المنهج الفلسفي واللاهوت

De vera methodo philosophai et theologiae 1690.

طبعة جرهار وأردمان.

7- ماهية الأجسام: الإمتداد

L'essence du corps consiste dans L'étendue.

نشر في مجلة العلماء **Journal des savants**

طبعة جرهار واردمان.

8- **Animadversioner in partem principiorum Cartesionorum. 1692.**

نشرت عام 1844، وذكرت في خطاب لبرنوى **Bernouilli** عام 1697.

9- في التشريع والعدالة. **De Montionibus juris et Justitiae.** 1693

نشرت في حياة ليبنتز. طبعة اردمان.

10- **De primae philosophiae emondatione et de notione substantieo. 1694.**

في الفلسفة الأولى: العالم ونظرية الجوهر

نشرها ليبنتز في مجلة **Acta Eruditorum** طبعة جرهار وأردمان.

11- **Systéme nouveau de nature et de la Communication des substances. 1695.**

تفسير للمذهب الجديد في الطبيعة واتصال الجواهر. بـــها تفســيرات ثلاثــة للمذهب. نشرت في مجلة العلماء. طبعة جرهار وأردمان.

12- كتابات جبريل فاجنر النافعة للعقل وفقاً للمنطق.

Schreiben ou Gabriel Wagner von Nützen der Vernunftkunst order logik 1696.

نشرها جراهمر عام 1838. طبعة جرهار وأردمان.



13- فى الأصل الأساسى للأشياء. De rerum originatione radicali

1697 نشرها أردمان عام 1840.

14- De ipsa Natura, sive de vi insiste actionibusque creaturarum.

1698نشرت فى مجلة Acta Eruditorum. طبعة جرهار.

15-بحوث مختلفة عن المذهب الديكارتى Various papers on

1700-1702 Cartesienism طبعة جرهار.

16-تأملات فى نظرية الروح الكلية. Considérations sur la doctrine

d`un esprit universel 1762 نشرها أردمان عام 1840.

17- مقال عما يحدث فى الحواس والمادة. Sur ce qui passe le sens et la

matiére 1702.

وهو خطاب للأميرة صوفيا ملكة بروسيا. طبعة جرهار.

18-مقالات جديدة عن العقل الإنسانى. Nouveaux essais sur 1704

lentendement humain.

نشره راسب Raspe 1765.

19-تأملات فى مبادئ الحياة وفى الطبائع القابلة للتشكيل.

Considérations sur les principes de vie et sur les natures

plastiques. 1705.

20- طبعة جرهار زأردمان. Adrevpatrem de Bosses Epistolae 1706-

1716.

طبعة أردمان وهو كتاب يحتوى على 29 خطابًا فقط.

21- النظام الذى تتأسس عليه الظواهر

طبعة جرهار وأردمان. De Modo distinguendi phaenomena realia

abimaginaries.

22- Animadversiones adjon; G.W. Wachteri librum de recondite

Hebracorum philosophia. 1708.

23-تعليق على النفس الحيوانية. Commentation de Anima Brutorum

1710نشرها كارثولت عام 1730.



24- **Essais de théodicée; sur la bonté de Dieu; la liberté de l'homme et l'origine du mal 1710.**

مقال فى العدالة الإلهية: فى طبيعة الرحمة الإلهية: حرية الإنسان وأصل الشر.

نشره فى حياة ليبنتز. طبعة جرهار وأردمان.

25- **Ver der A.G. Lackseligheit. 1710** طبعة جرهار وأردمان.

26- مبدأ الطبيعة والعناية المؤسسة على العقل. **Prinicipe de la nature et de la grace fondée en raison, 1714.**

طبعة جرهار وأردمان.

27- المونادولوجيا **la Monadologie**

نشر هذا الكتاب اردمان عام 1840. وترجم إلى اللغات الألمانية واللاتينية والإنجليزية.

28-مراسلات مع بورجيه. **Correspondence with Bourguet. 1709-1716.**

29- رسائل إلى نقولا ريمودى.

Correspondence with Nicolas Remondi. 1713-1716.

30- رسائل إلى كلارك.

Correspondence with clarke. 1715-1716.

ثالثا: نسق ليبنتز الفلسفى

كان ليبنتز - على الرغم من نزعته التعصبية ونظرته الاستعمارية - واسع الثقافة، عميق التفكير، جمع فى مذهبه بين أنساق عديدة وأفكار متنوعة ومتفرقة، حتى أنه قال: "لقد تأثرت بمذهب جديد. ومنذ ذلك الحين أظننى أرى وجهًا جديدًا، لباطن الأشياء. هذا المذهب يبدو جامعًا أفلاطون إلى ديموقريطس، وأرسطو إلى ديكارت، والمدرسيين إلى المحدثين، واللاهوت والأخلاق إلى العقل. ويلوح أنه يأخذ الأفضل من كل صوب، ثم يمضى إلى أبعد مما مضوا فيه. وإذا التفتنا إلى آثار الحقيقة هذه عند القدماء، استخرجنا

التبر من التراب، والماس من المنجم، والنور من الظلمـــات،وأقمنـــا فلســفة دائمة".[9]

إذن كانت فلسفة ليبنتز عبارة عن الأخذ من كل مذهب بطرف، حاول التوفيق بين الأضداد مثل الكلى والجزئـــى، الممكـــن والموجـــود، المنطقـــى والميتافيزيقى، الرياضى والطبيعى، النزعتين الآلية والغائية، المادة والـــروح، الحس والعقل، وبهذا تلاقت العلل وترابطت مع الحرية الإنســـانية، واجتمـــع الخير ممثلا فى العناية الإلهية بالشر، وأخـــيرًا التقـــت الفلســـفة بتياراتـــها المتعددة مع الدين.[10]

ولقد كانت بداية فلسفة ليبنتز هى نفس بداية فلسفة سبينوزا، فقد بـــدأ الإثنان من فلسفة ديكارت، إلا أن النهايات لم تكن واحدة بسبب اختلاف عقلية كل منهما، لقد أفضت فلسفة ديكارت بسبينوزا إلى القول بجوهر واحد فريـــد هو الله أو الطبيعـــة بما هى كل، أى إلى مذهب وحدة الوجود. بينما أدت نفس فلسفة ديكارت بنفس ثغراتها بليبنتز إلى الاعتقاد بعدد لا متناه من الجواهـــر أطلق عليها المونادات **Monads**[11]

وثبت من الدراسات الفلسفية التى نشرت منذ وفاة ليبنتز وحتـــى الآن أن فلسفـــة ليبنتز لا تختلف عن فلسفة بقية الفلاسفة سواء أكان ديكـــارت أم بقية فلاسفة المدرسة العقلية، وكذلك عن فلسفة بركلى وكنط. وذهب البعـــض إلى أن هناك تشابهًا كبيرًا بين ليبنتز وأرسطو، ولكن هذا القول ذهـــب أدراج الرياح فلم يكن أرسطو يتمتع بنفس عبقرية ليبنتز الرياضية.

ورفض ليبنتز أن يبدأ نسقه الفلسفى بالشك المنهجى كمنهج له، وإنما اهتـــم بكل النظريات والتعاليم السابقة عليه، ثم أضاف من عندياته مجموعـــة لا بأس بها من الحقائق.

ويقال أنه "سبق الفيلسوف كنط إلى القول بمثالية الزمـــان والمكـــان، وبالتفرقة بين الشئ بالذات وعالم الظواهر، وعرف قبل بركلى وفشتـــــه أن

---

[9] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 126.

[10] نفس المصدر، نفس الموضع.

[11] د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 129.

كل حقيقة واقعة هي في أساسها ذات طبيعة عقلية أو روحية، وكانت آراؤه في القول بعدم وجود شئ غير متحرك وفي أن هناك تدرجًا دائمًا يربط أشكال الوجود المختلفة بعضها مع بعض، كانت إرهاصًا لنظرية التطور، وفي مجال علم النفس كان أول من قال باللاشعور".[12]

ولقد استطاع النقاد أن يجمعوا فلسفة ليبنتز على الرغم من عدم اكتمالها، أولًا بسبب عدم اهتمامه بها الاهتمام الكافي بل كان يهتم بسفرياته ومهامه الدبلوماسية، ومحاولاته التوفيق بين الكاثوليك والبروتستانت والتي بسببها أراد لملوك أوروبا أن يغزو المسلمين في الشرق للتخفيف من حالات التعصب والصراعات الطائفية في أوروبا مما جلب على النصارى فيها حروبًا دينية. وعنصرية كثيرة.[13] وثانيًا بسبب افتقارها إلى الصقل والتهذيب.[14]

ومن الأسباب التي يذكرها رسل لعدم اهتمام ليبنتز بنسقه الفلسفي أن ليبنتز كان يكتب الفلسفة في لحظات الفراغ النادرة، كما أن كتاباته كانت تتعرض للتأخير والانقطاع مما يخرجه عن جو الموضوع الذي يكتب فيه، وهناك أسباب أخرى منها الطبيعة المزدوجة لفلسفته، فالنظرية الواحدة تناقش من وجهات نظر مختلفة ومتعارضة مثل نظريته في الجوهر، ناقشها من الناحية الميتافيزيقية فأفضت إلى نظرية الذرات الروحية، وناقشها من الناحية المنطقية في خط متوازٍ مع النظرة الميتافيزيقية، وتوصل إلى إجابة لمشكلة الجوهر هذه من خلال فكرة الذرات الروحية.[15]

لقد كشفت فلسفة ليبنتز والنسق الفكري الذي قدمه عن شخصية ذات اهتمامات متعددة، التعاطف والتسامح مع بني جلدته، والتعصب والحقد

---

[12] د. محمود حمدى زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 125.

عن:

Hirschberger, J., Geschichte der philosophie, Bd., 2, Freiburg, 1962, part two, p. 135.

[13] د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 130.

[14] برتراند رسل، حكمة الغرب، ص 87

[15] نفس المصدر، ص 88

لغيرهم، كما اهتم بكتابات الآخرين من أجل الوصول إلى وجهات نظر كثيرة عن الحقيقة، كما أراد أن يتعلم منهم للوصول إلى نسق فلسفى أصيل ينسب إليه، كما دفعه التقدم العلمى الهائل فى عصره إلى التعرف على القوانين الطبيعية الكلية، وتبنى النظرة الآلية للطبيعة ولكن بنظرة تختلف عن النظرة الآلية لدى ديكارت.(16)

إن أفكارا كثيرة لليبنتز ما زالت تشغل اهتمام البعض اليوم مثل أفكاره التى تتعلق بالمنطق ونظرية الكومبيوتر وإنشاء لغة مثالية، كما كان لاهتمامه بما أسماه الارتقاء بالعلوم أى تقدم المعرفة والتزود بأساس لها يجعلها فى مأمن من الوقوع فى الأخطاء وغيرها تقدير عظيم من قبل الدارسين لفلسفته.(17)

وسوف ألقى الضوء على عناصر فلسفة ليبنتز فيما يلى من صفحات.

1- الميتافيزيقا

كل كائن موجود يكون إما مركبا وإما بسيطا، والكائنات البسيطة هى الكائنات التى لا أجزاء لها، وهى بالتالى جواهر صادقة وحقيقية أكثر من تلك الكائنات المركبة، كما أن الكائنات البسيطة لا يمكن أن تمتد فى المكان **Space**، طالما أن كل شئ ممتد فى المكان هو أيضا قابل للقسمة **divisible**، وهى لا تسبب لنا الإرتباك إذا نظرنا إليها من خلال النظرية المادية للذرات، ولكن يكمن فهمها باعتبار أنها تمثل الروح الإنسانية **The human soul** التى لا هى ممتدة فى المكان ولا هى قابلة للإنقسام. إن مثل هذه الأفراد البسيطة يسميها ليبنتز بالمونادات **Monads**، وأوضح مثال عليها هى النفس الإنسانية أو الروح **Soul**، وهناك أنواع كثيرة من المونادات ولكنها لا تشترك معنا فى صفاتنا أو فى العقل أو فى الوعى الذاتى **self- Consciousness**.(18)

---

(16) **Wright W., A History of Modern philosophy, pp. 117-118.**

(17) ريتشارد شاخت، روّاد الفلسفة الحديثة، ص ص 53 - 54.

(18) **Scruton, Roger, Modern philosophy 1: The Rationalists and Kant, in: philosophy, a guide through the subject, edited by: A.C. Grayling, Oxford press, New york, 1997, pp. 462-463.**

والموناد لفظ أتى إلينا من اليونانية بمعنىmonas بمعنى وحدة واحدة، وإلى ما هو واحد، يدل فى عدد من المذاهب الفلسفية على "وحـدة" الوجـود البسيط التركيب، أى الذى لا يقبل التجزئة إلى عناصر أبسط منه. وقد استخدم المصطلح للمرة الأولى فـى الفلسـفة اليونانيـة القديمـة عنـد لوقيبـوس وديموقريطس. وجاء ليبنتز فى كتابه "المونادولوجيا" (1714) فصوّر "الموناد" ذرة روحية، يتألف منها الوجود، ولها القدرة على الإدراك. كما ذهب ليبنـتز إلى أن المونادات تتفاوت فى درجة تطورها؛ فضلًا عن أنها مستقلة بعضـها عن بعضها الآخر، ومنغلقة على نفسها، فليس للمونادات نوافذ، فـلا تؤثـر بعضها فى بعض إلا من خلال الله تعالى، وأن كل واحدة منها تعكس بنيان أو تركيب الكون بأجمله.[19]

ولكن المونادات (الذرات) التى تحدث عنها السابقون على ليبنتز أمثال لوقيبوس وديموقريطس وأبيقور تحدثوا عنها باعتبارها ذرات مادية، بينما نوه إليها ليبنتز على أنها عناصر روحية، وشتان بين المـادة والـروح. ونـادى المسلمون بجواهر فردة أو أجزاء – خاصة الأشاعرة – واعتبروها أجـزاء روحية لا تتجزأ وليست مادية، ولكن الدافع لديهم يختلف عن دافـع ليبنـتز، فدوافعهم دينية بحتة ودوافعه ميتافيزيقية واضحة.[20]

ولكى يصعد ليبنتز فى نسقه الفلسفى إلى الميتافيزيقا صعد إليها عـن طريق العالم الذى رآه يتركب من وحدات موجودة فعلًا.. فـهى موجـودات حقيقيـة أطلق عليها ليبنتز اسم المونادات التى هى جواهر بسيطة ليست بذات أجزاء.. فهى بسيطة وغير ممتدة فى المكان، وقد اعتبرها عناصر الأشيـاء، وإن أردنا رؤيتها فيجب أن تتوقف كلها عن الوجود دفعـة واحـدة، وهـذا مستحيل، مما يعنى "أنها تبتدئ فقط بالخلق وتنتهى بالإبادة".[21]

---

[19] المعجم الفلسفى المختصر، ص 494.

[20] د علی عبد المعطى محمد، ليبتز، ص ص 148-149

[21] Leibniz, La Monadologie, para., 1- 6.

مترجمة فى كتاب د/ على عبد المعطى، ليبنتز، الملحق، ص 307

وإذا كانت المونادات لا تختلف من حيث الكم فإنها بالضرورة تختلف من حيث الكيف ويسمى ليبنتز هذا المبدأ بمبدأ ذاتية اللا متمايزات Identity of indscernibles وهو يقول "إذا كان هناك موضوعان يتشابهان تمامًا فى جميع الإعتبارات أيًا ما كانت فإنهما يكوّنان موضوعا واحدًا وبمعنى آخر إن الإختلاف بين المونادات ضرورى طبقًا للمذهب الليبنتزى الذى يقرر بأن الأشياء لا توجد كوحدات منفصلة إلا إذا كان لهذه الوحدات صفات أو كيفيات مختلفة".[22]

وقسّم ليبنتز المونادات إلى مجموعات ثلاث هى:

أ- **المونادات العارية عن الشعور** unconcious or bare Monads وتشير لديه إلى الكائنات الحية الناضجة المكتفية بذاتها Entelechy لها أفعالها الداخلية وتوصف بالآلية الروحية.

ب- **المونادات الحاصلة على الشعور** Conscious Monads وهى المونادات الحاصلة على نضج معين واكتفاء ذاتى خاص وحاصلة على قوة ونشاط، وتتميز عن الأولى فى أن تمثيلها للعالم يكون أكثر تحديدًا وتميزًا عن الأولى، فضلا عن أن إدراكها للعالم يكون مصحوبًا بالذاكرة، فهى أرقى من الأولى وأقل من الثالثة.

ج- **المونادات الشاعرة بذاتها، وهى النفس العاقلة** Rational soul أو الروح Spirit وتطلق على الإنسان وعلى العقول العليا، وإن لم يبين ماذا يقصد بالعقول العليا، هل يقصد الملائكة أم الله تعالى أم الإثنان؟ وهذه المونادات تستند إلى مبدأين، الأول: مبدأ عدم التناقض الذى يستخدم فى البحث عن الحقائق الرياضية والميتافيزيقية، أى يستخدم فى عالم الفكر. والثانى: مبدأ السبب الكافى Law of sufficient-reason الذى يستخدم فى البحث عن الحقائق المتعلقة بالماديات والوقائع أى عالم الوجود.[23]

---

[22] نفس المصدر، ص 156.

[23] المصدر السابق، ص ص 161-162.

أما الموناد الخالق أو الأعظم أو الله تعالى فهو خالق كل هذه المونادات وهو وحده القادر على إبادتها، يتمتع بأعلى درجات كل الكمالات. كامل القدرة Omnipotence، عليم بكل شئ Omniscience، وعلى الخير الأسمى Ultimate Good.

والله تعالى فى نسق ليبنتز الفلسفى "قائم الوجود بذاته" روح خالص، وحصوله على القدرات أو القوى الثلاث التى ذكرتها تجعل قوته هى مصدر الخلق، والعقل أساس الماهيات أو الممكنات، والإرادة هى مصدر اختيار أفضل العوالم الممكنة.[24]

أدلة ليبنتز على وجود الله:

قدم ليبنتز أدلته على وجود الله على أساس الأدلة الوجودية (الأنطولوجية) والطبيعية (الكوزمولوجية) وأضاف إليهما دليل الإنسجام الأزلى.

أ- **الدليل الأنطولوجى** Ontological Argument هناك دليل على وجود موجود أولى، لا متناه، وكامل صدرت عنه جميع الأشياء الطبيعية وقوانينها التى تحكمها وهو يقول: "إنه لما كانت هناك حقائق ممكنة أو حادثة قد تحدث وقد لا تحدث فلابد إذن أن يكون هناك ثمة أساس ضرورى وفعلىّ وراء إمكان تحقق هذه الأشياء، وهذا الأساس الفعلىّ لا يمكن أن يقع داخل هذه الممكنات أو الأحداث نفسها ما دامت لم توجد بالضرورة، ويرى ليبنتز أن أى شئ لا يمكن أن يكون ممكن الحدوث دون أن يكون خارجه موجودًا فعليًا يكون سببًا فى صنعه أى الله الموناد الأعظم".

إذن يوجد الله بالفعل أو بالضرورة.

ب- **الدليل الكوزمولوجى** Cosmological Argument ويسمى أيضا بدليل الإمكان أى إمكان الحدوث Contingency ويعتمد على إمكان إحداث العالم ووجوده، فكل شئ جزئى فى هذا العالم "ممكن الحدوث" كما يمكن أيضًا ألا يوجد، فالمنطق لا يجد غضاضة فى ذلك، فإذا وجد هذا

---

[24] د محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 143.

الشئ الجزئى بالفعل وليس بالقوة فلابد أن يكون هناك "سببا كافيًا" لوجوده، أى لخروجه من العدم إلى الوجود، ويجب كذلك أن يكون هذا السبب الكافى خارج سلسلة العلل والأسباب الممكنة، وهذا السبب الكافى هو "**الله تعالى**" فوجود الكائنات الحادثة لا يمكن أن يقوم سببها الأخير أو سببها الكافى إلا فى الكائن الضرورى الذى يتضمن فى ذاته سبب وجوده".

ج- **دليل الحقائق الأبدية Eternal Truths Argument** إن وجود الحقائق لابد أن يكون جزء لا يتجزأ من محتويات الأذهان، وبالتالى جزء من الحقائق الأبدية السرمدية فى ذهن الكائن الكامل، والأفكار الواقعية تفترض علة أو سبب لوجودها، ويعبر عنه ليبنتز بقوله:

"من الحق أيضًا أن الله ليس هو مصدر الموجودات فحسب، بل هو كذلك مصدر الماهيات بقدر ما تكون واقعية، أو هو بمعنى آخر مصدر ما يحتوى عليه الإمكان من واقع، ذلك أن الذهن الإلهى هو منطقة الحقائق الأبدية أو الأفكار التى يتوقف عليها وجودها، وبغير وجوده لن يكون فى الإمكانات واقع، ولن يكون فيها شئ ممكن لأنه إن كان ثمة واقع فى الماهيات أو الإمكانات أو حتى فى الحقائق الأبدية، فلابد أن يقوم سبب هذا الواقع على شئ موجود وفعلىّ وبالتالى على وجود الكائن الضرورى".

وتقوم هذه الأدلة على ما يسمى بالإنسجام الأزلى **pre-Established harmony** ويعنى به ليبنتز "أن الله حينما خلق كل موناد كان يضع فى حسبانه المونادات الأخرى فيصبح كل موناد مرآة حية دائمة لهذه المونادات ومع ذلك فإن كل موناد من هذه المونادات – ماعدا الموناد الأعظم – يمثل موقفًا مختلفًا عن العالم كله وهو قادر على أن يمثل بوضوح وتميز ما يكون قريبًا منه من الأشياء مهما كانت ضآلتها، أو تلك الأشياء التى بينه وبينها علاقات بينما يعبر بوضوح عن باقى تفصيلات الكون".[25]

---

[25] د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص **141**

وهناك من يجعل "الإنسجام الأزلى" أحد الأدلة على وجود الله بالإضافة إلى الأدلة الثلاثة السابقة.[26]

ويلخص لنا روجر سكروتون **Roger Scruton** موقف ليبنتز من المونادات فيما يلى من نقاط:

أ- المونادات ليست ممتدة فى المكان.

ب- تختلف المونادات بعضها عن البعض الآخر، ولكل موناد خواصه وصفاته أو "محمولاته".

ج- لا يستطيع أى موناد أن يوجد أو يمضى وحده، فكل موناد "معجزة" فى ذاته.

د- يمكن إدراك كل خواص وصفات المونادات، وبعبارة أخرى إن الحالات الذهنية والأشياء التى تتعلق بها إنما هى "أفكار".

هـ- ليست جميع المدركات واعية، لأن كل الإدراكات الواعية، أو المدركات الحسية صفات للأرواح العاقلة ولكنها ليست موجودات، وحتى الأرواح العاقلة لها حالات لا توصف بالوعى.

و- ليس للمونادات نوافذ، فلا شئ يصلها من الخارج، ولكن المبدأ الداخلى هو الذى يحركها طبقًا لطبيعتها الفردة، فكل شئ يصدق عليه فكرة الجوهر الفرد طبقا للمبادئ الميتافيزيقية[27]

2- نظرية المعرفة

قام ليبنتز بتوجيه سهام نقده نحو ديكارت بسبب تماديه فى الشك المنهجى ولكنه لم يذهب إلى أبعد من النقد، فلم يتفق ليبنتز مع ديكارت فى

---

[26] انظر: نفس المصدر، ص 145.

[27]* Scruton, Roger, The Rationalists and Kant, p. 463.

** Wright, W., A History of Modern philosophy, pp. 120-125

د محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ص 144-145.

*** د محمود حمدى زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص ص 140-141

قوله بالشك المنهجي، ولم يوافقه على فرض الشيطان الماكر الذي يعبث بأفكارنا فيطيح بيقينها إلى هاوية الشك المطلق أو اللاأدرية، ولكن ليبنتز رأى أن منهج ديكارت وفروضه غير كافية.

ومن بين ما وجهه ليبنتز نحو ديكارت من نقد قوله:

"إنه كثيرًا ما يتضح أن ما يظهر كأفكار واضحة ومتمايزة للناس الذين يصدرون أحكامًا سطحية هي في الحق أفكار غامضة ومضطربة، ويستنتج من ذلك أن مبدأ ديكارت القائل "بأن ما أدركه في وضوح وتمايز في الشئ حقيقي"، وبالمقدور جعله مجهولًا عديم الفائدة ما لم يضاف إلى ذلك معيار للوضوح والتمايز".[28]

ويرى ليبنتز أن المعرفة إما أن تكون واضحة أو غامضة، والمعرفة الواضحة إما أن تكون مهوشة أو متمايزة، والمعرفة المتمايزة إما أن تكون غير وافية أو تفي بالغرض، وإما أن تكون رمزية أو حدسية، والمعرفة الأكمل هي التي تجمع بين الإستيفاء والحدسية، أي تكون وافية وحدسية بشكل كامل فضلًا عن وضوحها وتمايزها.[29]

وهناك فرق بين معرفة الإدراك الرمزي ومعرفة الإدراك الحدسي، ولكن الأول على الرغم من إننا نلجأ إليه أحيانًا إلا أنه لا يكفي، لذلك فالمعرفة الحدسية أكثر كمالا وأجدر بأن تطلب لذاتها.

كما تتطلب المعرفة الكاملة الإحاطة بكل دقائق الأشياء الموجودة في الكون، وهذا غير ممكن بالنسبة للإنسان ولكنه ممكن بالنسبة لله فقط، لذلك أمكن لنا الوصول إلى المعرفة الكاملة عن طريق "المعاني الأولية" فالمعرفة ممكنة لا يمكن الشك فيها أو الوقوف منها موقفا لا أدريًا، إنها ممكنة عقليًا وحسيًا وحدسيًا، وأنه لا حدود لتلك المعرفة... إن طريقنا إلى المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة، والحس الذي يخرج عن طريق الإثارات الحسية تلك الأفكار الكامنة في العقل تخرج من القوة إلى الفعل، مضافًا إليهما الحدس الذي يستخدم عند ليبنتز في مدينة الله أو مدينة النفوس.

---

[28] ريتشارد شاخت، روّاد الفلسفة الحديثة، ص 58.

[29] نفس المصدر، نفس الموضع

الناطقة. . إن المعرفة واقعية باعتبار، ومثالية باعتبار آخر، فهى واقعية من حيث أن الموناد يعكس العالم من زاويته الخاصة أو يتمثله فى ثناياه، وهى مثالية باعتبار أن كل موناد يحوى فى داخله على مبدأ تغيره، وأنه عالم مغلق على ذاته ولا نوافذ له. ومثاليته تلك ذاتية لهذا السبب الأخير، وموضوعية من حيث أن المونادات التى يتمثلها ذلك الموناد العارف إنما هى خارجة عنه لا داخلة فيه".[30]

وإذا نظرنا فيما كتبه ليبنتز عن "مبادئ الطبيعة والعناية مؤسسة على العقل" (1714) **Principe de la nature et de la grâce fondée en raison** نجد ليبنتز يقول إن النفس الحيوانية عندما ترتقى إلى مستوى الإستدلال فإنها تدخل ضمن العقول، وهى تحتوى على الإدراك الحسى **perception** ويمثل إدراك الأشياء الخارجية، وعلى إدراك الإدراك أى الإدراك الواعى **apperception** ويمثل إدراك الحالات الداخلية "فالنفوس الحيوانية (العقول) قادرة بالإضافة إلى الحقائق. وبإختصار كل ما هو لا مادى، وهى أيضًا ما تجعلنا قادرين على فهم العلم أو المعرفة البرهانية".[31]

والعلم هو المعرفة المطابقة للأشياء الخارجية فى الواقع، وهى المعرفة التى لا غموض فيها ولا إبهام، أو المعرفة الواضحة والمتمايزة لجميع العناصر الأولية التى يتألف منها الشئ. والعلم غالبًا ما يلجأ إلى التعريف الإسمى للأشياء، وذلك لكى يحدد مفهومها ومعناها، تمامًا، كما يفعل العالم الرياضى عندما يبدأ بتعريف الأشكال، ولكن التعريف الواقعى، يحدد الخصائص الأساسية للأشياء مما يمكننا من تبين إمكانية معرفة هذا الشئ.[32]

ولقد جعل ديكارت الإنسان محور المعرفة، ولكنه يعرف الأشياء من خلال الله عن طريق "بعض الحكمة" وليس "كل الحكمة"، وفى ذلك يقول ليبنتز:

---

[30] د. على عبد المعطى، ليبنتز، ص ص 263-264.

[31] نفس المصدر، ص162.

[32] د نازلى اسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية، جامعة عين شمس، القاهرة، 1990، ص 51

"العقل الذى يجعل الأشياء موجودة من خلال الله يجعل تلك الأشياء أيضًا معتمدة عليه فى استمرار وجودها وفعلها وتستقبل منه باستمرار ما يمنحها بعض الحكمة، أو النقص الذى يبقى فى الأشياء فيأتى من كونها محددة ذلك التحديد الضرورى والأصلى للكائن المخلوق".[33]

إذن فطريق المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة، ويمكن أن تخرج هذه الأفكار الكامنة إلى العقل عن طريق الإثارات الحسية التى تتضامن مع الحدس للوصول إلى مدينة الله، مدينة النفوس الناطقة.[34]

مما سبق يتبين لنا أن المعرفة لدى ليبنتز هى معرفة بالحقائق الخالدة **Eternal truths** وهى معرفة مطلقة تقوم على مبادئ المنطق والرياضيات ووجود الله تعالى، كما تقوم أيضًا على مبدأ اتصال الحقائق، وهو عكس سبينوزا الذى كان يعتقد بأن كل شئ يحدث بالضرورة كما يحدث فى الرياضيات.[35] ويسميها ليبنتز أيضا بحقائق العقل **Truths of Reason** لأنها واضحة وقبلية لا يتطرق إليها الشك، وهى عكس حقائق الواقع **Truths of Facts** وهى البعدية لابد من إثبات صدقها إثباتًا تجريبيًا.

3- العالم

بدأ ليبنتز فلسفة الطبيعة أو النظر فى العالم وتكوينه أو تأمل الكون وتكوينه بنقده للنظرية الذرية عند لوقيبوس وديموقريطس وأبيقور والنظرية الآلية عند ديكارت، وقال ليبنتز فى كتابه "نظام جديد للطبيعة واتصال الجواهر": "عندما حاولت التخلص من سلطان أرسطو، اقتنعت أولا بالنظرية الذرية وبالخلاء لأنها نظرية ترضى الخيال، ولكن تأملاتى الكثيرة دفعتنى إلى إعادة النظر، فاتضح لى أنه من المستحيل أن نجد مبادئ الوحدة الحقيقية فى المادة وحدها، أو ذلك الذى نتصوره على أنه سلبى، ما دام لن يحتوى إلا على التجمع أو التراكم للأجزاء إلى ما لا نهاية. أما الآن فالكثرة لن تكون حقيقية إلا إذا تكونت من وحدات حقيقية تنبع من مجال آخر وتختلف تمامًا

---

(33) د. على عبد المعطى، ليبنتز، ص 50، وللمؤلف، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، ص 102.

(34) نفس المصدر، نفس الموضع.

(35) Wright, A History... pp. 127-128.

عن النقطة الرياضية. ولكي أحصل على هذه الوحدات الحقيقية اضطررت إلى الالتجاء إلى ما يمكن تسميته بالنقط الحقيقية والحيوية".[2]

وأمام نقد ليبنتز لكل هؤلاء اضطر إلى أن يقدم تفسيراً مختلفاً للمادة فقال إن المادة ليست جواهر بل عدة جواهر كقطيع الغنم أو كالبحيرة مملوءة بالأسماك. والجواهر المادية في رأيه ليست إلا آلات طبيعية بأرواحها أو بشئ آخر مماثل لتلك الأرواح والتي بدونها لا يصبح لها وحدة حقيقية، فالجوهر مخلوق والمخلوق خاضع لأن يفعل وينفعل أما الله تعالى وحده فهو فعل تحت خلو من المادة.

أما قوى الجسم فهي نوعان: القوى الأولية الضرورية للجسم، والقوى التي تعتمد على الأجسام، والقوى العرضية أو المشتقة التي نصف بها الأجسام بأنها متحركة فهي في الواقع تغير في القوة الأولية تماماً مثل شكل الجسم الذي يصيب امتداده التغير.[37]

وخلاصة موقف ليبنتز من المادة هو أن المادة لديه حية ومتدفقة ومليئة بالنشاط، والنشاط لديه معبر عن القوة وما هو ذو نشاط هو وحده الحقيقي فالحقيقة ليست سلبية أو مادة ممتدة وإنما الحقيقة حية وقوة إيجابية. كما أن الطاقة وحدها التي تمثل المقاومة* هي حقيقية. أما المكان والزمان فهما ظواهر: الأول ترتيب للترابط والثاني ترتيب للتعاقب، والثالث نتيجة أو أثر للقوة.[38]

ولقد أدى البحث في المادة والعالم بليبنتز إلى أن يتطرق إلى بحث مشكلة العلاقة بين النفس والجسم، وقد نظر إلى الإنسان باعتباره جسماً أي جسم مكون من مجموعة من المونادات ترتبط بعضها بالبعض الآخر هذا

---

[2] Leib niz, Systéme nouveau de la nature et de la communication des substances, p. 1.

[37] انظر د. علي عبد المعطي، ليبنتز، ص 219.

[38] انظر: * نفس المصدر، ص 225

** Scruton, Roger, The Rationalists and Kant, pp. 467 - 468.

المركب مكون من موناد مسيطر هو النفس Rational Soul أو الروح Spirit ومن مجموعة أخرى من المونادات التى تكون الجسم أو البدن.

إذن الإنسان مكون من مجموعتين من المونادات بينهما إرتباط وهذا الارتباط أسماه ليبنتز "سبق التوافق" الذى تحدثت عنه فى الميتافيزيقا، والدى أدى به إلى التساؤل الشهير وهو: كيف يتحد البدن وهو مادى بالنفس وهى روحية خالصة؟

عندئذ يحاول ليبنتز أن يحل هذا التساؤل بنظريته الميتافيزيقية التى أشرت إليها الآن "بسبق التوافق" pre-established harmony وأشار فى هذه النظرية إلى المثال المشهور بالساعتين الذى أشار إليه من قبل ديكارت والذى استخدمه الله تعالى كأحسن ما يكون لبيان العلاقة بين النفس والجسم. ويقول ليبنتز فى المونادولوجيا:

"تفعل النفوس وفقا لقوانين العلل الغائية عن طريق النزوع والغايات والوسائل، وتفعل الأجسام وفقا لقوانين العلل الفعالة أو قوانين الحركات، وهاتان المملكتان: مملكة العلل الفعّالة ومملكة العلل الغائية متجانستان". فكل من النفس والجسم يتبع كل منهما قوانينه الخاصة دون أن يؤثر أحدهما فى سير عمل الآخر، بل إنهما يتلاقيان فى إنسجام وتوافق تام.[39]

4- الحرية الإنسانية ومشكلة الشر

اعتقد ليبنتز بحرية الإرادة الإنسانية، ولكنه يرفض النزعة الحتمية فى مجال الأخلاق، فكل إنسان يقرر لنفسه ما يراه، ولكن هناك من الأسباب الكافية فى طبيعة الإنسان ذاته تجعله يقرر ما يقرره[40] .

وجميع المونادات لدى ليبنتز تتصرف فى الحياة تصرفات تلقائية كما خلقها الله ووضع ذلك فى طبيعتها "فالإنسان حر لأنه يختار بين الممكنات بعد الجهد العقلى المبذول والتفكير المحكم الصائب، ولكن هناك صعوبة فى هذا

(39) انظر: *د. محمود حمدى زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص 145.

** د. على عبد المعطى محمد، ليبنتز، ص ص 225 - 235 (بتصرف).

* Scruton, The Rationalists, p. 469.

(40) Wright, A History of Modern philosophy, p. 128.



الأمر هو الذى يقدر وجود المونادات منذ البدء، فكيف يتم هذا التقدير مع حرية المونادات؟"(41)

يجيب ليبنتز عن هذا التساؤل بأن الله تعالى حدد للناس حريتهم كما حدد لهم وجودهم، والحرية منحة من الله للإنسان، ولكن هذه الحرية لا تمنع الإنسان من ارتكاب الخطايا لأن الحرية مع الخطايا أفضل من الافتقار إلى الحرية، مما يمكّن الإنسان من أن يخطئ ويتوب ويعود إلى الحق والصواب.

ويحدد ليبنتز أنواع الشرور فى العالم على النحو التالى:

أ- **الشر الميتافيزيقى:** ويتمثل فى النقص الذى يلاحظه المرء فى كل المخلوقات، وهو أمر لا مفر منه، لأن النقص من لوازم الموجود المخلوق المتناهى.

ب- **الشر الطبيعى:** ويتمثل فى الألم الذى يعانى منه أغلب الناس، وإذا كان الله تعالى يسمح به فذلك لحكمة أرادها من وراء ذلك.

ج- **الشر الخلقى:** ويتمثل فى الذنوب والمعاصى، ويرجع ذلك إلى حرية الإنسان. وهذه الحرية فى حد ذاتها خير، ولكن الشر يأتى من إساءة استخدام الإنسان للحرية الممنوحة له من قبل الله تعالى.

ولكن ليبنتز يتمتع بنظرة متفائلة تجاه مشكلة الشر فى العالم، إلا أن هذه النظرة التفاؤلية قد تؤدى إلى خطأ الانزلاق نحو التطرف فى رؤية الأمور.

كما "يمكن أن نسلم بوجود نوع من النزعة الأخلاقية فى مذهب ليبنتز، إذ يكفى القول بوجود علم للأخلاق إذا ما برهنا على وجود وعلى خلود الروح وأصبح أمرهما ممكنًا وهو يرى أن العدالة إذا لم يكن وراءها منفعة خاصة فى الحاضر أو فى المستقبل إنما يعتبر نوعًا من الحماقة وعلى العكس من ذلك فإن العدالة تستهدف الخير العام أو خير المجتمع الذى يشارك فيه، ويبدو أن نظرية العناية الإلهية عند ليبنتز ستحل مشكلة اتفاق الفضيلة مع المنفعة".(42)

(41) د. محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص 121

(42) د محمود حمدى زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص 143.

5- المنطـــق

اهتم الفلاسفة قبل ليبنتز بالمعانى الكلية وركزوا جل اهتمامهم علـــى أسماء الذوات (جمع الذات) ثم الصفات، وفى نفس الوقت اهملوا البحث فـــى العلاقات التى تربط الأشياء بعضها ببعض، مما أدى إلى ظهور فلسفات مثالية ترى فى الكون حقيقة واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد، لأن الكثرة فـــى الأشيـــاء إنمـــا يتصورها الإنسان حين يتصور ما بين الأشياء من روابط وعلاقـــات، فإذا انعدمت هذه الروابط والصلات والعلاقات، مال الإنسان إلـــى الوحـــدة، وحتى إذا تصور الفيلسوف المثالى فى الأشياء تعدداً وكثرة كما فعـــل ليبنـــتز فإنه جعل هذه الأشياء جواهر وأطلق عليها إسم المونادات، ولكنه جعلـــها لا اتصال بينها، كل منها وحدة لا سبيل إلى اتصالها بسائر الكائنات، كأن كـــل منها حصن مغلق النوافذ لا يطل منها على شئ خارجه، ولا يطل شـــئ مـــن الخارج إليه..[43]

كما رأى رسل أن تمسك ليبنتز الشديد بمنطق الموضوع والمحمول، أدى إلى تأخر البحث فى المنطق الرياضى (الرمـــزى) حوالـــى قـــرن مـــن الزمان.[44] وقد توصل فى مجال المنطق الصـــورى الـــذى اهتـــم بقضايـــاه ومحمولاته إلى تصور أدق من التصور الأرسطى، فقد رأى ضرورة الاهتمام بالاستدلال الرياضى الذى يساعدنا على تحليل وتركيب أفكارنا، فـــالتحليل - فى نظره - يجب أن يشمل الحقائق الضرورية والعرضية على الســـواء أى يجب أن يعتمد على مبدأى عدم التناقض والسبب الكافى.[45]

وأيضا: د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 154.

(43) د. زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1973، ص 150.

وأيضا كتاب:

Russell, Bertrand, Problems of philosophy, Oxford university press, London, 1973, p. 147.

(44) رسل، حكمة الغرب، ص 93.

(45) د. على عبد المعطى، ليبنتز، ص ص 183-184.

ولم يتوقف الأمر بليبنتز عند هذا الحد بل أنه توصل إلى إقامة نسق منطقى استنباطى بعد محاولات عديدة، وجهود متصلة، ففى بداية الأمر رأى إمكان إقامة البرهان على القضية أية قضية باستنباطها من مجموعة تعريفات دون الحاجة إلى مبادئ أو مصادرات. وبعد أن تطورت أبحاثه اقتنع بضرورة البدء بقائمة تعريفات، ومجموعة محددة من المبادئ تستنبط منها المبرهنات التى أسماها قضايا، وهى قضايا مبرهن عليها، ولجأ إلى استخدام حروف الهجاء رموزاً إلى الحدود فضلًا عن استخدامه علامات الحساب (+،=،#) كثوابت.[46]

لقد كان ليبنتز يحلم بإخضاع الحدود التى نستخدمها فى تركيب القضايا المنطقية، لحساب دقيق كالذى نراه قائمًا بين الرموز الجبرية فى علم الجبر، ولو دققنا النظر فى مدى دقة الحساب لاستطعنا أن نعرف إلى أى مدىً تحقق لليبنتز حلمه الأثير، فقد أصبح كل جدل عملية حسابية لا سبيل إلى اختلاف الرأى بشأنها دون جدوى، ولهذا السبب بالذات اعتبر النقاد ومؤرخو المنطق أن ليبنتز مؤسس المنطق الرمزى الحديث، أو على الأقل مبشرًا بإتجاه جديد أكثر منه واضعًا لأساس إيجابى للمنطق الرمزى.[47]

كما اهتم ليبنتز بالقضية التحليلية التى اهتم بها أرسطو وديكارت وريمون ليل من قبل "وجملة آراء هؤلاء مؤداها أننا إذا استطعنا أن نعبّر بوضوح كامل عن كل أفكارنا بالرموز كتلك التى نستخدمها فى الحساب مثلا، فإننا نستطيع السير فى كل العلوم تمامًا كما نسير فى الحساب. وهذه الرموز ذات الخصائص المعبرة عن أفكارنا سوف تكون لهجة جديدة أو لغة جديدة يمكن استخدامها نطقًا وكتابةً وفهمًا. ومن الواضح أننا لو توصلنا إلى تلك اللغة العامة أو الهجاء العام فى جميع المعارف والعلوم فإننا سنصل إلى

---

[46] د. محمد محمد قاسم، نظريات المنطق الرمزى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991، ص 135. وأيضا:

د. محمود فهمى زيدان، المنطق الرمزى نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، 1973، ص 56، ص 59.

[47] د زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى، ص ص 177-178.



نفس الدقة والوضوح التى تمتاز بهما الرياضيات، فى جميع معارفنا وعلومنا."[48]

لقد أراد ليبنتز عن طريق دراساته المنطقية أن يضع لنا لغة مثالية تتحرر من اللبس والغموض الذين ملأ اللغة العادية أو اللغة المثالية نتحرر من كثير من المشكلات التى تثار بسبب اللبس والغموض، وقال "بالاستطاعة رد جميع الأفكار الإنسانية إلى قلة من الأفكار كأوليات **Primatives** تمكننا من استحداث رموز أخرى للدلالة على الأفكار المشتقة . وفيها سيتسنى الاهتداء إلى تعاريف وقيم صحيحة، ومن ثم سيكون من الميسور أيضًا الاهتداء إلى الخاصيات أو الخصائص التى يمكن البرهنة عليها والتى ستتضمن التعاريف أو تترتب عليها".[49]

وكان من نتيجة أثر ريمون ليل وأثانازى كرتشر **Athanase Kircher** أن اعتنق ليبنتز كذلك فكرة منطق تقوم تصوراته على الما صدق **Denotation**. واعتقد أنه بواسطة عمليات أوتوماتيكية (آلية) لارتباطات قياسية نستطيع أن نصل إلى الماهية **Essence** وهذا نتيجة لمنطق يقوم على فكرة الما صدق، ويهمل فكرة المفهوم**Intension** أو **Connotation** وكان من نتيجة هذا الاتجاه لدى ليبنتز أن أعتبره المناطقة المبشر الأساسى بالمنطق اللوجستيقى أو المنطق الرياضى أو الرمزى، واشترك مع ليبنتز فى هذا التبشير ريمون ليل وهاملتون وبول، ثم ظهر مجموعة من الرواد فى القرن التاسع عشر ساهموا مساهمة فعالة فى انتشاره وتأسيسه وترسيخ نظرياته وتقدمها منهم كوتيرا **Couturat** ورسل وبادوا **Padoa** وبيانو وبيرس**Peirce** وشرودر **Schroder**.[50]

وقد ترك ليبنتز تأثيره الواضح على كل من برتراند رسل ولودفيج فتجنشتين وجورج بول. فقد تشابهت الفكرة الأساسية للمذهب الذرى

---

[48] د. على عبد المعطى، ليبتز، ص 177

[49] ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 55.

[50] د على سامى النشار، المنطق الصورى مند أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، الإسكندرية، 1965، ص 33

المنطقى لدى رسل وفتجنشتين مع ما جاء به ليبنتز. كما اهتم جـــورج بـــول بصياغة الألفاظ والرموز بصيغ مختلفة بحيث اســـتطاع أن يســـتخرج مـــن ملاحظاته لاتصالها وانفصالها قوانين الفكر، شأنه فـــى ذلـــك شـــأن العـــالم الحقيقى، يستعرض جزئيات حقيقية ليلتمس فيها العنصر المشترك بينها فيكون هو قانونها.[50]

فاللغة التى اهتم بها بول (بتأثير ليبنتز) ليست مجرد مجموعـــة مـــن رموز، بل هى نسق من العبارات التى تجرى عناصرها - اتصالاً وانفصـــالاً - وفق قوانين، هى قوانين الفكر الأساسية التى تتركب بمقتضاها العبـــارات الكلامية وتتسم بأنها قوانين رياضية بمعنى الكلمة، إنها تشبه القوانين التـــى تتمثل فى المدركات الكمية الخاصة التى نتصورها عن المكان والزمان والعدد والمقاييس.

وخلاصة القول أن ليبنتز لم يرض عن المنطق البرهـــانى التقليـــدى ورأى أنه مفيد فقط فى حالة إثبات الحقائق المعروفة من قبل، وبالتالى فهو لا يستخدم فى اكتشاف حقائق جديدة، لهذا أراد أن يجد منطقًا جديدًا يسهم فـــى الوصول إلى حقائق جديدة ومفيدة فى آن واحد، ولذلك وضع ما أسماه بالنسق الكلـــى الموحد والذى يكون بمثابة دراسة التركيبات الممكنـــة للتصـــورات، وهذا النسق يمكنه تمحيص الحقيقة كما لو كانت مشكلة رياضية، وهـــو مـــا يمكنه أيضًا أن يتضمن الحقائق القبلية والمعارف الواقعية الجديدة التى تساعد على تحقيق حلم ديكارت فى الوضوح والتمايز.[52]

تعقيـــب

لم يزد ليبنتز شيئًا كثيرًا على آراء المدرسة العقلية، وإن كـــانت لـــه بعض الإضافات المؤثرة، فقد بيّن المذهب العقلى تبانًا منطقيًا، ومضى به إلى نتائجه المحتـــومة، وأهم هذه النتائج نظرية ليبنتز فى الحريـــة، فقـــد أظـــهر

---

[50] د. زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى، ص179

[52] نفس المصدر، ص ص 179-180.

وأيضا: د محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص 124

وأيضا Saw, R.L., Leibniz, p. 168.

تمسكاً بها أشد من تمسك ديكارت بها، فضلاً عن استفادته من الرياضيات، فإذا كان ديكارت قد اكتشف أسس الهندسة التحليلية، فإن ليبنتز أسس المنطق الرياضي، بالإضافة إلى أنه أسس ما سمى فى تاريخ الفكر الفلسفى بالنزعة الروحية التصورية فتقدم بها أكثر من مالبرانش، كما يرجع إليه الفضل فى تأسيس النظرية الفيزيقية الديناميكية، أى نظرية الطاقة، والتى ترد الأجسام إلى "مراكز قوة" أو كهرباء.[53]

ولكن – على الرغم من هذه الإضافات المحمودة – فإن نسق ليبنتز الفلسفي احتوى على بعض التناقضات مثل الاعتقاد فى الحرية البشرية والانسجام المسبق فضلاً عن حرية الإختيار الإلهى، ونزعة الله الطبيعية لإختيار الأفضل، كما أن هناك تناقضات أخرى يشترك فيها ليبنتز مع عدد كبير من الفلاسفة الذين أخفقوا فى التوفيق بين الضرورة والحرية، أو بين القدرة الإلهية اللامتناهية ووجود الشر فى العالم.[54]

وهناك جوانب إيجابية فى فلسفة ليبنتز مثل استطاعته وضع مفاهيم أساسية للعلم ما زالت صحيحة حتى الآن "فتعريف ليبنتز للمادة من حيث هى مظهر لمراكز الطاقة ينسجم مع مفهوم الفيزياء الحديثة للمادة. كما أن مفهوم المكان عند ليبنتز من حيث هو تشابك وجهات النظر المختلفة هو إلى نظرية أينشتين أقرب منه إلى نظرية نيوتن، إذ ليس المكان الموحد عند ليبنتز وأينشتين إلا تركيبًا عقليًا من المكان الإدراكى"[55]

ونتساءل مع إيتان جيلسون بعد مرور كل هذه السنوات على انتشار فلسفة ليبنتز. ما الذى يتبقى من مذهبه وفلسفته لو أننا حذفنا منها العناصر النصرانية؟ حتى مشكلته الأساسية التى دارت حولها فلسفته وهى مشكلة أصل الأشياء. وخلق الكون بواسطة إله حر وكامل، وفى نهاية مشواره الفلسفى يبرر العناية الإلهية بالالتجاء إلى الإنجيل فقط وليس بالرجوع إلى أدلة عقلية أو فلسفية، ويقول ليبنتز فى ذلك: "لم يعرف الفلاسفة القدامى إلا القليل

[53] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 140.

[54] د كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 149.

[55] نفس المصدر، ص 150.

عن هذه الحقائق، يسوع وحده هو الذى عبّر عنها بطريقة إلهيـــة، وبطريقـــة واضحـــة جـــدًا. ومألوفة للغاية، لدرجة أن أبسط العقول تستطيع إدراكـــها، كما أن إنجيله غيّر تمامًا وجه الأرض". ويتساءل جيلسون هل هـــذه كلمـــات رجل كان يعتقد أنه حليفة لفلاسفة اليونان دون أن يتوسط بينه وبينـــهم شـــئ سوى الفراغ .؟[56]

إن ليبنتز لم يستطع حل هذه المشكلات الفلسفية بالرجوع إلى نشـــاط العقل فقط أو حتى نشاط العقل والدماغ معًا، أو بالرجوع إلى الأدلة العقلية أو الفلسفية لذلك أرجع الحل برمته إلى "يسوع" كما يقول، وهنا تواجهنا مشكلـــة من المشكلات اللاهوتية العميقة لأن ليبنتز وبقية فلاسفة أوروبا قدمـــوا أدلـــة على وجود الله وأرجعوا العلم الكلى لله والقدرة الكاملـــة لله والكمـــال وحـــده جعلـــوه لله اللامتناهي، وهنا أتساءل أى إله هذا الذى يتكلمون عنه، هل هـــو الله الواحد الأحد الفرد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحـــد، أم يتحـــدثون عنه بوصفه السيد المسيح الذى ألهوه وما هو بإله، والـــذى يقـــول عنه الله تعالى فى كتابه العزيز "إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقـــه مـــن تراب ثم قال له كن فيكون" (آل عمران/ 59).

هذا الخلط الذى بين الله تعالى ورسوله الكريم السيد المسيح عيســـى ابن مريم الذى أرسله إلى بنى إسرائيل يدعوهم إلى عبادته باعتباره الله الواحد الأحد الذى خلق كل شئ فأحسن خلقه، وقدّر كـــل شـــئ بحســـاب شديـــد لا يستطيعه إلا الله تعالى، هذا الخلط أدى إلى اضطراب آراء الفلاسفة فى مجال الـــدين ومجال الأخلاق أحيانًا، ولو كانت أفكارهم واضحة ولم يخلطوا بيـــن الله تعالى وخلقه ومن بينهم رسوله الكريم عيسى ابن مريم الذى أنكـــر أمـــام الخلق جميعًا، وشهد شهادة صدق أمام الله تعالى رب العالمين شهادة باقية إلى يوم الدين أوردها الله تعالى فى كتابه الكريم "القرآن الكريم" عندما قال:

"وإذا قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله قال سبحـــانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحـــق إن كنـــت قلته فقـــد علمته تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنـــك أنـــت عـــلام

---

[56] اتيان جيلسون، روح الفلسفة فى العصر الوسيط، ص ص 26 – 27.

الغيوب. ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به أن اعبدوا الله ربى وربكم وكنت عليهم شهيدًا ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد". (المائدة – الآيات 116-117).

كما أدى هذا الخلط إلى سوء فهم للفلسفة ورفضها لدى كثير من المجتمعات الإسلامية باعتبارها أفكار تدعو إلى الكفر وأنها تنأى عن أصول ومبادئ الإسلام الحنيف، وأنها أساءت فهم رسالات الله تعالى التى أرسلها إلى البشر كافة فى جميع العصور التى مرت بالإنسان على الأرض منذ آدم عليه السلام، وحتى ختمها الله تعالى برسوله الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، النبى الخاتم المبعوث رحمة إلى العالمين كى يهديهم إلى صراط الله العزيز المستقيم.

ولقد استفاد ليبنتز من الاكتشافات العلمية الجديدة فى عهده مثل اكتشاف أنطون فان ليفنهوك **Leeuwenhoek** (1632-1723) العالم الهولندى لوجود كائنات مجهرية دقيقة رسخت فى ذهن ليبنتز فكرة الذرة الروحية أو المونادات التى انحدرت إليه عن طريق فلاسفة اليونان ديموقريطس ولوقيبوس وأبيقور، فضلاً عن فلاسفة الشرق الإسلامى وأقصد بهم الأشاعرة، وإن لم يشر ليبنتز إليهم كعادة مفكرى الغرب فى إنكار فضل المسلمين عليهم خاصة فى فترة العصور الوسطى، ويقول ليبنتز فى كتابه الأساسى "المونادولوجيا" (الفقرة 16) "... إن أقل جزء من المادة يحتوى على عالم من المخلوقات والكائنات الحية والحيوانات والانتليخيات والنفوس".[57]

وهناك تشابهًا واضحًا بين كل من ديكارت وليبنتز فى بعض الأفكار واختلافات فى أفكار أخرى، فهما – على سبيل المثال لا الحصر – يتشابهان فى إجلال قيمة العقل مما جعل النقاد يلحقونهما بالمدرسة العقلية دون سواها، واهتما بالروح مما جعلهما ينزعان نزعة روحية تركت تأثيرها فيمن أتى بعدهما خاصة برجسون صاحب الاتجاه الروحى فى الفلسفة المعاصرة – فلسفة القرن العشرين – وأخيرًا اهتم كل منهما بالبحث عن إله وتقديم براهين عقلية ووجودية وكونية على وجوده.

---

[57] د. محمود حمدى زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص 144

وترك ليبنتزتأثيره على من أتى من بعده من الفلاسفة والعلماء أمثال العالم الإنجليزى السير آرثر إدنجتون (1882-1944) Eddington عالم الطبيعة والفلك الذى اعتقد فى إمكان تفسير الظواهر المادية عن طريق الوقائع العقلية لعجز المادة عن تقديم تفسيرات تصف مضامين الوعى أو الوجدان.

هذا بالإضافة إلى تأثيره على علماء النفس ورجال الدين بسبب اهتمامه بالروح وإضفاء طبيعتها على الحقائق الواقعية وساعد على ظهور **المذهب النفسى** الشامل panpychism.[58]

وأخيرًا فإن فلسفة ليبنتز - بوجه عام - هى فلسفة تحاول التوفيق بين مختلف الاتجاهات والنزعات مما ساعده على تكوين مذهب فلسفى ونسق ميتافيزيقى شبه متكامل.. وقد بدأت نزعته التوفيقية بالتوفيق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية، فضلًا عن جمعه بين فلسفة أرسطو البحثية وفلسفة أفلاطون الذوقية، وحاول كذلك أن يوفق بين نزعة مادية متمثلة فى فكرة الذرات وبين اتجاه روحى متمثلًا فى بعض أفكار فلاسفة اليونان الروحيين وفلاسفة المسلمين خاصة الأشاعرة، وجمع كذلك فى ذاته بين رجل السياسة الذى يسعى لنيل الدنيا وبين موقف الرجل الذى يتسامى على ماديات الحياة، وجمع فى المعرفة بين اتجاه عقلى واتجاه حسى واتجاه حدسى ذوقى كان موفقا فيه إلى حد بعيد، وأخيرًا جمع ليبنتز فى شخصيته بين رجل الفكر والعلم الإيجابى وبين الرجل المتعصب الاستعمارى السلبى.

(2) [58] نفس المصدر، ص 146 وكذلك د علي عبد المعطي محمد، ليبنتز، ص ص 287-288.

الباب الثالث

المذهب التجريبى



مقدمة عامة

يعنى مصطلح التجريبية Empiricism وهو من اللفظ اليونانى empeiria ويعنى التجربة experience، كما يعنى استخدام المناهج الموضوعية على أساس التجربة وليس على أسس نظرية. ولكن المصطلح يستخدم بطريقة مختلفة فى مجال الفلسفة فهو يشير إلى النظرية الفلسفية التى ترى أن كل معرفة مشتقة من التجربة، ولذلك اختار لها وليم جيمس إسمًا آخر هو "التجريبية الأصيلة" Radical Empiricism.(1)

والتجريبية اتجاه فى نظرية المعرفة، يرد المعرفة إلى التجربة الحسية (الأحاسيس والإدراكات الحسية). وتقابل النزعة العقلية Rationalism من حيث فهم ماهية المعرفة. وتبعًا لهذا المدلول، الذى يتضمن مفهوم التجربة، يميز بين التجريبية المادية والتجريبية المثالية. فالتجريبية المادية تفهم التجربة على أنها حصيلة تأثير أشياء العالم الخارجى وظواهره على حواس الإنسان؛ أما التجريبية المثالية فتقتصر فيها التجربة على جملة الأحاسيس، والتصورات، وتنفى أن يكون العالم الموضوعى مصدرًا للتجربة.(2)

ويعد المذهب التجريبى الحسى sensationalism من أقدم المذاهب فى تاريخ الفكر الفلسفى ظهر عند اليونان ممثلًا فى مذهب الذريين Atomists لدى لوقيبوس وديموقريطس وأبيقور الذى فسروا العالم تفسيرًا ميكانيكيًا دون التفسير الغائى. كما أنهم ردوا المعرفة إلى الحس باعتبار أن "الأحاسيس الصادقة بذاتها هى الأحاسيس التى تنطلق من الواقع الموضوعى، ومنشأ الخطأ هو تفسير الأحاسيس، وقد عرّفوا الإحساس بأنه تدفق مستمر للجزئيات

---

(1) Bedford, Errol, Empiricism, in the concise Encyclopedia of western philosophy and philosophers. p. 88

(2) المعجم الفلسفى المختصر، ص 108

الدقيقة يزاح من سطح الأجسام ويخترق الحواس فيحدث فيها صور الأشياء".[3]

ولقد قامت التجريبية المادية بدور هام فى التصدى للاهوت والنزعة المدرسية فى القرون الوسطى اللذين كانا يقفان عائقًا أمام العلوم التجريبية. وتطورت التجريبية بعد توماس هوبز وجون لوك وتلميذه الفيلسوف الفرنسى كونديلاك Condillac على أرضية مثالية لدى بركلى وهيوم.

وتوصلت التجريبية إلى نتيجة مؤداها أن الإنسان ليس كائنًا فعالاً، محوراً للكون، وإنما تعتبره موضوعًا سلبيًا للتأثيرات الخارجية أو كائنًا متقوقعًا فى عالم أحاسيسه الشخصية أو الذاتية.[4]

وقد بدأت النزعة التجريبية فى الظهور عندما لم يرق المذهب العقلى فى نظر الحسيين والتجريبيين من الفلاسفة. فأخذوا يهاجمونه فى أمنع معاقله، فقد رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة، والمبادئ العقلية البدهية، والقواعد الخلقية الأولية التى لا تجئ إلا اكتسابًا، وأنكروا هذا الحدس الذى يدرك الأوليات الرياضية والبدهيات المنطقية، وصرحوا بأن هناك حدوسًا متعددة تختلف باختلاف أصحابها، وبالتالى ردوا المعرفة فى كل صورها إلى التجربة، مع خلاف طبيعى ومنطقى بينهم فى تفسيرها.[5]

وعندما بدأت النزعة التجريبية تأخذ مكانتها فى تاريخ الفكر الفلسفى الحديث نظر فلاسفتها من الإنجليز أمثال لوك وبركلى وهيوم إلى الفلسفة على أنها طريقة فى التحليل **Analysis**، فلو قمنا باستبعاد ما كتبوه فى علم النفس، نجد أن بقية آرائهم عبارة عن تحليلات لطائفة من المعانى كما يقول ألفريد جيلز إير فى كتابه "الفلاسفة التجريبيون الإنجليز" **British Empirical Philosophers** أن معظم ما كتبه هؤلاء الفلاسفة يندرج تحت ما يسمى فى فروع الفلسفة بنظرية المعرفة، كما سبق وذكرت فى بداية هذه

[3] د. راوية عبد المنعم عباس، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987، ص10.

[4] المعجم الفلسفى المختصر، ص109.

[5] د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة السابعة، 1979، ص348.

المقدمة العامة، والمفروض فى نظرية المعرفة أنها تحلل ضـــروب الإدراك المختلفـــة بما فى ذلك – إلى جانب المعرفـــة بمعناهـــا الدقيـــق – الخيـــال والإعتقاد والتمييز بين ألوان القضايا المختلفة، وتحليل هذه القضايا وما يـــرد فيها من مدركات.[6]

لقد اعتقد التجريبيون أن المعرفة لا تأتى عن طريق التأمل المريح فى الفضاء العريض ولكنها تأتى إذا خرجنا من مكاتبنـــا المريحـــة إلـــى العـــالم الخارجى والنظر فيه باستخدام حواسنا الطبيعية والصناعية مثل الأدوات التى تجعل لحواسنا الطبيعية التى منحنا الله تعالى إياها بعدًا أكبر وأبعـــد، وهـــى الوحيدة القادرة على مدّنا بالمعلومات عن المادة المتغيرة ولكنـــهم يخطـــأون عندما يستنتجون نتائج نظرية المعرفة من مجموعة من النمـــاذج المعرفيـــة الصـــورية الثابتة، فهى إذن مجرد معرفة تقوم على التحليل بفضل ما لدينـــا من تعريفات للمصطلحات التى ترد إلينا من الخارج.[7]

فقد اهتم الفلاسفة التجريبيون بتحليل الأشياء المادية التى اعتقدوا أنها توجد مستقلة عن إدراكنا لها، وبالطبع فإن اعتقادهم هذا لا يتفق دائمًـــا مـــع الموقف الإنسانى العام. فخصائص الأشياء المادية ليست هى نفس الخصائص التى ندركها إدراكًا حسيًا، فالقضية التجريبية الصادقـــة تعـــبر عـــن العلـــة الموجودة فى إحساساتى الخاصة بالصفات الأولية والثانوية مثل اللون والشكل ونحو ذلك من مجموع الصفات الخاصة بالجزئيات.[8]

وبهذا تختلف نظرة الفيلسوف التجريبى عن نظرة الفيلسوف العقلـــى الذى يقيم نموذجه الفلسفى عن المعرفة على أساس نظام الاستنتاج السائد فى الهندسة والمنطق حيث توجد كالمعرفة التى نسعى إليها مسبقًا فـــى المبـــادئ

---

[6] د. زكى نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 1408 هـ – 1987م، ص34.

[7] Grayling, A. C., The Empiricists, in: Philosophy, a guide through the subject, p 486.

[8] ألفريد جيلز إير، المسائل الرئيسية فى الفلسفة، ترجمة د. محمود فهمى زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1408هـ – 1988م، ص59

الأولية والحقائق الواضحة بذاتها **self- Evident truths** أو التعريفات **Definition** التى تؤدى بنا إلى المعرفة اليقينية. فإذا كانت المعرفة العقلية معرفة قبلية بشكل ما من الأشكال، فإن المعرفة التجريبية معرفة بعدية تعتمد على العلم الطبيعى وما يصاحبه من ملاحظات وتجارب تعد مصدراً أساسيًا من مصادر المعرفة، بل ومكوناً أساسيًا من مكونات هذه المصادر.(9)

وقد نتج عن هذه المواقف التجريبية لأصحابها عدة نتائج إشكالية منها مايتعلق بالمحتوى، ومنها ما يتعلق بتعبيرات اللغة وألفاظها ومعانيها وما تشير إليه فى الواقع، مما ميّز بين نوعين من التجريبية، الأولى: تتعلق بالتجربة التى تعد مصدراً للتصورات الإنسانية، والثانية: تتعلق بضمان شرعية ومصداقية هذا الاتجاه التجريبى نفسه.

وهذا ما سوف يتم القاء الضوء عليه فى الفصول التالية من هذا الباب.

(9) Grayling, A. C., The Empiricists, p. 487.

الفصل الأول
جون لوك
John locke
(1704 - 1632)

مقـــــدمـــة

لم يكن جون لوك هو أول فيلسوف تجريبي بل سبقه إلى هذه النزعة فلاسفة آخرون مهدوا له الطريق وبصّروه بالمنهج الذى يجب عليـــه اتباعـــه للرد على فيلسوف الأفكار الفطرية فى العالم الغربى "ديكارت". وكان من بين الذين مهدوا له الطريق بعد إرهاصات المذهب فى العصر اليونانى فرنســـيس بيكون وتوماس هوبز.

وفرنســـيس بيكـــون (1561 - 1626) **Francis Bacon** فيلســـوف إنجليزى من أسرة عريقة، كان يتمتع بمواهب فذة رفيعة المستوى بينمـــا لـــم تكن أخلاقه على نفس مستوى أفكاره وإسهاماته الفكرية، ترك لنا مجموعـــة من المؤلفات الهامة مثل: تقدم العلم **Advancement of learning**. وهو كتاب فى قيمة العلوم ونموها، نقد فيه العلوم فى عصره، وعرض تصنيفًا للعلـــوم، وتنبأ بنتائج هامة. و"المنطق الجديد" **Novum Organum** أى الأداة الجديـــدة، عرض فيه منهجه العلمى الجديد البديل لمنهج أرسطو العقيـــم فـــى القيـــاس. و"أطلنتس الجديدة" **New Atlantis** وهو كتاب فى السياسة المثلى كتبه علـــى غرار كتاب الجمهورية لأفلاطون والمدينة الفاضلة لتوماس مور بالإضافة إلى مجموعة من المقالات المختلفة فى السياسة والأدب والإجتمـــاع والأخـــلاق أطلق عليها إسم "المقالات" **Essays** وأخيرًا كتاب "أحكام القانون" **Maxims of law**.

وكانت إسهامات بيكون فى مجال العلوم إســـهامات محمـــودة فقـــدم تصنيف العلوم متأثرًا فى ذلك بأرسطو ثم بالفارابى. واهتم فى منطقه بوصف الخطوات الطبيعية للعلم، وكان كتاب المنطق الجديد علامة هامة فى مجـــال الدراسات المنطقية كما كان معارضة واضحة لمنطق أرسطو ونظريته فـــى

القياس، وفى نفس الوقت مهد به السبيل أمام الإنسان لكى يستطيع بواسطته الكشف عن ظواهر الطبيعة والسيطرة عليها وتسخيرها لمصلحته، فضلاً عن التنبوء وهو من أهداف العلم الأساسية.[10]

أما توماس هوبز (1588 - 1679) Thomas Hobbes فقد اتجه فى فلسفته وفكره اتجاهًا ماديًا بسبب إعجابه بالهندسة وتأثره بالمنهج الحسى عند اليونان، فالمادة لديه هى أساس كل الظواهر المادية الموجودة على الأرض، كما أن الحركة هى أساس كل تغير يحدث، وقال بأن لكل علة معلول لذلك كانت الفلسفة لديه هى المعرفة الناجمة عن العلل، والمعرفة بالعلل يتم عن طريق معلولاتها.

أما مصدر المعرفة الإنسانية فهى الإحساسات، فكل تصور فى العقل البشرى مصدره الحواس الأساسية ويتم ذلك -بحسب رأى هوبز - عن طريق ضغط موضوع المعرفة فى الخارج على العضو الحاس بطريقة مباشرة كاللمس والذوق أو بتوسط مثل الرؤية والسمع والشم.

كما ساهم أيضًا فى مجال الفكر السياسى بآراء مهدت السبيل أمام من جاء بعده من مفكرين، وقد تناول فى موضوعات الفكر السياسى عناصر أساسية هامة مثل الحالة الطبيعية والعقد الأجتماعى، والسيادة، والحرية، وشكل الحكومة.

وكان لتوماس هوبز آثاره وتأثيراته على تاريخ الفكر الفلسفى الحديث برمته، كما ووجه بأجيال اعترضت على فلسفته الحسية، وقاموا يحاولون دحض آراء أتباع هوبز The Hobbists. أما إسهاماته فى مجال المذهب التجريبى الإنجليزى فكانت عظيمة إلى أبعد الحدود.[11]

لقد مهد كل من فرنسيس بيكون وتوماس هوبز بما قدماه من أفكار وما تركاه من كتب الطريق أمام جون لوك لكى يضع بصمته على تاريخ الفكر الفلسفى الحديث وحتى اليوم إما بالإتفاق أو بالإختلاف معه.

---

[10] انظر Wright, W., A History of Modern philosophy, pp. 39 - 51.

** د محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 29 وما بعدها.

[11] Ibid., pp. 66-67.



أولا: سيرة حياة لوك

"كتب جون لوك عن مولده يقول: "ما كدت أحس بوجودى حتى وجدتنى فى زوبعة". وقد هبت الزوبعة فى بلدة رنجتون الصغيرة، إلى الشمال من سومرست شير. وكانت فى الواقع زوبعة عاصفة بل كانت إعصارا من الاضطراب السياسى اجتاح ريف انجلترا المشمس. منبعثًا من هو يتهول. ذلك أن الملك شارل الأول - الأول فى التعصب والخيلاء والطغيان - قد حل البرلمان الإنجليزى، وحاول أن يحكم وحده. وجاوز نطاق النظريات ذلك الصراع المروع بين الحق المقدس للملوك، والسلطان المقدس للحق. كانت وقتًا أزهقت فيه النفوس، وحطمت الرؤوس".[12]

ولد جون لوك فى 29 أغسطس عام 1632 (وهو نفس اليوم الذى ولد فيه سبينوزا) فى مدينة رنجتون **Wrington** بمقاطعة سومرست **Somerset** بإنجلترا، فى أسرة معروفة بمركزها السياسى حيث كان والده محاميًا كبيرًا من جماعة البيوريتان (المتطهرون) **Puritans**، تزوج من أجنس كين **Agnes Keene** عام 1630 وهى تكبره بحوالى عشرة سنوات ولكنها كانت على خلق كريم وورع وتقوى أشتهرت بها نساء كثيرات فى ذلك الزمان، ولكنها لم تعش طويلًا وماتت تاركة وراءها إبنها الوحيد الذى تولى أبوه تربيته ورعايته، فنشأ حازمًا، يقظ الضمير، معتدل الشخصية.[13]

قضى لوك طفولته فى سومرست. وفى الرابعة عشرة أرسله أبوه إلى المدرسة الثانوية واستمر يدرس بها أربع سنوات ثم التحق بجامعة اكسفورد. ومن مذكرات لوك يتبين لنا أنه لم تعجبه الدراسة بها لأنها كانت تدّرس لطلابها الفلسفات القديمة أو التقليدية والوسطى، وعلى الرغم من ذلك أحب الفلسفة لسبب بسيط هو أنه فى أوقات فراغه كان يقبل على قراءة كتب ديكارت فأعجب به لوضوح فكره وفضله على الفلاسفة الذين تعلم عليهم

---

[12] هنرى ودانالى توماس، أعلام الفكر الأوروبى، ص**140**.

[13] د راوية عباس، جون لوك، ص **15**.

وأيضاً د. زكى نجيب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، **1959**، ص**130**



فى الجامعة، ولا يعنى ذلك أن لوك كان مؤمنا بكل ما قاله ديكارت. فقد ثـار عليه ثورة قاسية – كما سنرى – ولكن من الحقائق الثابتة أن ديكارت أثر فيه أيما تأثير.

حصل لوك على درجة الليسانس من أكسفورد بعد أربع سنوات، ونال درجة الماجستير بعد ذلك بسنتين، وأصبح مدرسا للغة اليونانية فى الجامعة ثم أصبح مدرسا للميتافيزيقا، وأثناء تلك الفترة أحس بميل شديد لدراسة الطـب، وكان له ذلك عام 1674 حيث قبلته أكسفورد لتحضير رسالة الدكتـوراة فـى الطب. وقد ثبت نفسه طبيبا ناجحا لكنه لم يأخذ الطب مهنة له.

ومن سوء حظ لوك أنه لم يستمر فى طريقة البحث الفلسـفى، فقـد جذبته الاتجاهات السياسية واختاره وزير الخارجية ليرأس بعثة دبلوماسية إلى ألمانيا، وبعد شهرين عادت البعثة تجر أذيال الفشـل، فصمـم علـى تـرك الوظائف الدبلوماسية ليسكن فى جامعة أكسفورد ويواصل أبحاثـه الفلسـفية. وكـانت محنة لوك معقدة فلما أحس ذلك غادر لندن عام 1675، وأقام بفرنسا وعولج بها، وبعد شفائه استقر فترة فى باريس مما مكنه من مقابلـة تلاميـذ ديكارت ومريديه، وتركت هذه الزيارة والإقامة المؤقته تأثيرها البالغ عليه.

وبعد أن عاد من فرنسا إلى إنجلترا كانت الخلافـات الأهليـة علـى الأسرة المالكة فى قمتها، ورأى أن دور النشر لا تسمح بنشر الكتب التـى لا تتضمن الإخلاص والولاء للنظام الملكى، فسافر إلى هولنـدا واسـتقر بـها، وهناك عكف على تأليف أول وأهم كتبه وهو "مقال فـى العقـل الإنسـانى"، واستمر فى تأليفه 15 سنة، وفى بعض المصادر الأخرى يقال 20 سنة.

وكانت اهتمامات لوك متعددة فلسفية وطبية وسياسية وغيرهـا مـن الاهتمامات البشرية.

ومات لوك نتيجة الضعف الذى كان يعانيه من مرض الربو فـى 28 نوفمبر عام 1704.

ثانيًا: مؤلفات لوك

ترك لنا جون لوك ميراثًا عقليًا فى موضوعات شتى منـــها نظريـــة المعرفة، والسياسة، والأخلاق، والتربية واللاهوت.

ومن أهم مؤلفات لوك الآثار الآتية:

1- مقالة فى العقل البشرى (الإنسانى) 1671

An Essay Concerning Human Understanding.

وكانت المسودة الأولى بعنوان:

An Early Draft of Locke's Essay, together with excerpts from his journals.

أما المسودة الثانية للمقالة فقد ظهرت عام 1690 تحت عنوان:

An Essay Concerning the Understanding Knowledge, opinion and assent.

2- مقالة تتعلق بالأصل الحقيقى واستمرار ونهاية الحكومة الأهلية

An Essay Concerning the true Original Extent and of Civil Government.

3- بعض الأفكار عن التربية 1693 و1695

Some thoughts concerning Education

4- كيف يعمل العقل ؟

Of the Conduct of the Understanding

5- روح التسامح. 1692.

The Spirit of Toleration.

ظهرت باللغة اللاتينية وترجمت عام 1689، ونشر رسالة ثانية فـــى التسامح عام 1690 ثم ثالثة عام 1692.

6- معقولية النصرانية 1695

Reasonableness of Christianity

وله فى ذلك دفاعان عـــن رأيـــه، ظـــهر الأول عـــام 1695 First Vindication بينما ظهر الثانى فى عام 1697 Second Vindication.

7- رسالتان عن الحكومة 1690 (1694)

Two Treatises on Government.

وتضم موضوعات سياسية وثورية. دفعته لكتابتها الأحوال السياسية وخبرته فى العمل السياسى.

8- تاريخ البحث

Historia On quistionis

9- بعض الأعتبارات لنتائج انخفاض الاهتمام ورفع قيمة المال.

Some Considerations of the Consequences of the lowering of Interest and Raising of the value of Money.

10- دراسة لرأى مالبرانش فى رؤية الأشياء فى الله - 1706.

An examination of Malebranche's opinion of seeing all things in God.

11- بحث فى المعجزات 1706.

A Discourse on Miracles.

12- ذكريات تتعلق بحياة شافتسبرى. 1706.

Memories Relating to the life of Antony First Earl of Shaftesbery.

12- الآثار الباقية من جون لوك 1714.

The Remains of John Locke.[14]

---

(14) انظر * د. عزمى إسلام، جون لوك، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص221.

** د. راوية عباس، جون لوك ص ص 28 - 31



ثالثًا: نسق لوك الفلسفي

يقول فولتير Voltaire "إن هناك كثيرين تحدثـوا وكتبـوا قصصًـا رومـانسية عن الروح، ولكن لوك وحده - هرقل الميتافيزيقا - هـو الـذى كتب تاريخها".[15]

وقد شرع لوك فى الكتابة فى الموضوعات الفلسفية عندما قرأ فلسفة ديكارت ووجد أن مشكلته هى إقامة فلسفة تقر المعتقدات النصرانيـة علـى أساس ميتافيزيقى، بينما كانت مشكلة لوك هى "نظرية المعرفـة". فالمعرفـة بوجه عام هى "جملة ما يوجد فى ذهن الإنسان من أفكار، وهى تقـوم علـى أسـاس الواقع الخارجى وليس من الضرورى أن تقوم علـى أسـاس هـذا الواقع، لذلك تعد اللغة شيئًا ضروريًا بالنسبة لاستكمال تحليلنا للمعرفة".[16]

ولكن مشكلة لوك التى ناقشها فى نظرية المعرفة هى هـل يكتسـب الإنسان معرفته بالحواس فقط أم بأفكار عقليـة مجـردة Abstract فقـط أم بمزيج منهما؟ وهل يستطيع الإنسان أن يعرف كل شئ عن أى شئ - كمـا أدعى ذلك أرسطو مثلًا - أم أن للإنسان قدرات محدودة يستطيع أن يعـرف بعـض الأشياء ولكنه عاجز عن معرفة الأشياء الأخرى؟ ومـا هـى تلـك الأشياء؟ هل المعرفة حسية خادعة، لا يوثق بها أم أنها الأساس الأول لكـل معرفة إنسانية، وإذا كانت خادعة فكيف السبيل إلى المعرفة اليقينية؟

الإجابة عن كل تلك التساؤلات هى الفلك الذى دارت حولـه مشكلـة لوك وحاول أن يجد إجابات لها فى ثنايا مناقشاته لفلسفته.

1- نظرية المعرفة

تبدأ نظرية المعرفة عند لوك بما أسماه "نظرية الأفكار" نوجزها فيما يلى:

أراد لوك أن يرد بنظرية الأفكار على نظرية أخرى رآهـا خاطئـة تتلخـص فى أن العلاقة ثنائية بين العقل المدرك (بكسـر الـراء) والشـئ المدرك (بفتح الراء). أو بين الذات العارفة والأشياء المعروفة، إننى أنظر إلى

(15) Grawling, A. C., The Empiricists, p. 487

(16) د. راوية عباس، جون لوك، ص 18

المنضدة التى أمامى - على سبيل المثال - فأدرك أننـــى أراهــا أو ألمســها وأسمى هذا الإدراك إدراكًا مباشرًا، لا واسطة بينى وبين الشئ الذى أمامى أو الذى أدركه.

ولكن نظرية لوك فى الأفكار ترفض النظرية السابقة ويرى لـوك أن العلاقة المعرفية علاقة ثلاثية.. فهناك عقل مدرك وهنالك أفكار فى ذلك العقل تمثـل أو ترمز إلى الشئ المادى الموجود فى العالم الخارجى، ثـــم هنـــالك أخيرًا ذلك الشئ المادى فى الخارج المراد إدراكه.

ويريد لوك "أن يقول إننى حين أدرك شيئًا ماديًا لا أدركـــه مبـاشرة وإنمــا أدركه بطريق غير مباشر، أدركه عن طريق أفكـــارى عنـــه، هــذه الأفكار هى ما أدركه مباشرة، أى أن الفكرة عند لوك هى الواسطة بينى وبين عالم الأشيـــاء ونحن على يقين منها، إذن فمعرفتى للعالم معرفـــة إســتدلالية غير مباشرة تعتمد على الحواس.

أ - هجوم لوك على نظرية الأفكار الفطرية

عندما نقرأ أو نسمع عبارة الأفكار الفطرية **Innate Ideas** فإنه يتبادر إلى أذهاننا نظرية ديكارت، ولكن نظرية الأفكار الفطرية لها مفهومات متعددة بتعدد القائلين بها.

يقول التعريف الشائع لهذه النظرية أن الطفل يولد وقد ثبت فى عقلـــه عدد من الأفكار يستخدمها أصولًا لتفكيره وسلوكه، والنظريـــة حســب هــذا التعريف لها صورتان، صورة نادى بها أفلاطون **Plato**، وأخرى نادى بـــها ديكارت.

أما أفلاطون فكان يعتقد أن الإنسان قبل أن يولد وينتشر علـــى هــذه الأرض كان يعيش بروحه فى عالم المثل بلا جسم، وكـــان يتجـــول فيـــدرك ويتصور ويكتسب طائفة من المعلومات تتعلق بالقيم والكليات، القيم الخلقيـــة والدينية كالصدق والكذب، والخير، والشر، والأمانـــة، والخيانـــة، والتقـــوى، والفساد، والعدالة، والمساواة، ونحو ذلك.

وكان يدرك أيضـــا الأشيـــاء الماديـــة مثـــل الشجـــرة، والنباتـــات، والحيوانات، والجمادات فلما قدر للإنسان بعد ذلك أن ينزل إلى الأرض ويحل

به بدن، أصبح كلما رأى شيئاً جزئيًا يتذكر مثاله الأصلى الذى رآه من قبل فى عالم المثل، وذلك معنى قول سقراط Socrates إن "العلم تذكر والجهل نسيان" أى العلم تذكر للمثل والجهل نسيان لهذه المثل.

أما الصورة الثانية فهى الصورة الديكارتية التى يقول فيها ديكارت أن الطفل يولد وقد وضع الخالق فى عقله عدداً من الأفكار والتصورات والقبم يسير تبعاً لها حين يكبر وينضج، ومنها البدهيات الرياضية والمنطقية وقوانين العالم الطبيعى مثل قوانين الحركة، ومن أمثلة الأفكار الفطرية أيضا الكوجيتو وفكرتنا عن الكائن الكامل اللامتناهى ونحو ذلك.[17]

وهناك تعريف آخر أو قل مفهوم آخر لنظرية الأفكار الفطرية مؤداه أن بالعقل الإنسانى استعداد طبيعى لإدراك بعض الأفكار - لا لأنها طبعت فيه منذ الولادة من مصدر إلهى وإنما هو استعداد فى الإنسان موجود فيه بحسب طبيعة تكوينه لإدراك بعض التصورات لا يدركها منذ ولادته وإنما موجودة فيه بالقوة (بحسب التعبير والمعنى اللذين ذهب إليهما أرسطو) منذ الولادة. تبدأ تتكشف للطفل ويشعر بها فى ظروف مناسبة ومواتية لظهورها. ومن أمثلة هذه الأفكار فكرة العلية Causality، بمعنى أنه لدى الإنسان استعداد للاعتقاد فى العلية إلا أن الطفل لا يشعر بهذا المبدأ وإنما حين يكبر ويرى بأم عينيه حادثتين تلازمتا فى الوقوع، وتكرر هذا التلازم يقفز إلى ذهنه كالطفرة أو الإلهام أو التذكر الفجائى أن هناك علاقة بينهما وهذه العلاقة هى العلاقة العلية، وقد نادى أرسطو بهذه الصورة من النظرية.

ونلاحظ أن أرسطو حين نادى بهذه النظرية لم يسمها نظرية فى الأفكار الفطرية، وإنما كان يتحدث فقط عن هذه الأفكار باعتبار أنها حقائق أولى أو مبادئ أولى موجودة فينا بطبيعة تكوين العقل الإنسانى ولا تحتاج منا إلى خبرة حسية آتية إلينا من الواقع الخارجى. ومن بين تلك المبادئ الأرسطية قوانين الفكر الأساسية الثلاثة - قانون الهوية أو الذاتية: ويعبر عنه: بأن كل ما هو، هو. أو كل ما هو هو ذات ما هو أى أن حقيقته التى لا تتغير ولا تتبدل، فالشئ وذاته شئ واحد. وقانون عدم التناقض، ويعبر

[17] Grawling. A. C.. The Empiricists. pp. 489-490.

عنه: بأن الشئ لا يمكن أن يكون نفسه ونقيضه فى الوقت عينه. أى لا يمكن أن يوجد الشئ وأن لا يوجد فى آن واحد. وقانون الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع، ويعبر عنه: بأن يمتنع ان لا يوجد الشئ ولا أن لا يوجد فى نفس الوقت، أى يمتنع سلب الوجود عن الشئ وسلب لا وجوده.(18)

وقد نادى ديكارت بعد ذلك بهذه الصورة الأرسطية للأفكار الفطرية ونقصد بها أن الأفكار الفطرية لا تولد مع الطفل وإنما هى توجد مع النفس فى ذاتها ونمتاز بكونها واضحة ومتمايزة وبسيطة وأولية كفكرة الكائن الكامل والنفس والإمتداد والحركة والعدد والمكان والزمان.(19)

أما الصورة الثالثة لنظرية الأفكار الفطرية وهى القائلة بأن الأفكار الفطرية مجرد استعداد كامن فى الإنسان بالقوة وتسمى أحيانًا بنظرية الأفكار القبلية وقد نادى بها الحسن بن الهيثم وبعده إيمانويل كنط وخلاصتها أن بالعقل الإنسانى عددًا من التصورات هى فيه. بحكم تركيبه، ووظيفتها أنها شروط ضرورية لإدراك الأشياء الحية أو المحسوسة، وتساعدنا على تكوين معرفة موضوعية عن العالم لكنها هى نفسها غير مستمدة من تلك الخبرة الحسية ومن أمثلتها: المقولات **Categories** والضرورة **Necessity** والإستحالة **impossibility** ونحو ذلك.(20)

وأخيرًا هناك صورة رابعة تسمى عادة "النظرية الحدسية" وهى كذلك لا تختلف فى جوهرها عما تقوله نظرية الأفكار الفطرية الديكارتية. ومؤداها أن هنالك من الأفكار ما ندركه مباشرة دون أن يساورنا شك فى قبولها، ودون أن نستمد صدقها من الخبرة الحسية، ودون أن نحتاج إلى البرهان عليها، وقد كان ديكارت يسمى نظريته فى الأفكار الفطرية بالأفكار الحدسية، ويسميها أرسطو مبادئ أولى مثل الكل أكبر من الجزء، والعدد 2 أصغر من العدد 3، والأبيض غير الأسود، والدائرة غير المربع.. وهكذا..

(18) د علي سامي النشار، المنطق الصورى منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة، 1965، ص ص 70-71

(19) د كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 74

(20) Grawling, A., C., The Empiricists, p. 490.

ولم يكن لوك يهاجم نظرية الأفكار الفطريه التى قال با ديكارت كما شاع لدى نقاد وأساتذة وطلاب الفلسفة ولكنه يهاجمها على الإطلاق لأنه لم يذكر إسم صاحب النظرية التى يهاجمها. وقد أعطانا لوك أمثلة على سبب هجومه عليها من قانونى الذاتية وعدم التناقض فالطفل لا يفرق بسرعة بين أمه وغيرها من النساء بل يأخذ وقتاً فى معرفة ذلك، ويأخذ وقتا أطول للتمييز بين الألوان، ووقتاً أطول بكثير ليكتسب القدرة على التجريد.

ب- بناء النظرية

يمثل هجوم لوك على الأفكار الفطرية الجانب السلبى لنظريته فى المعرفة، وقد بدأ الجانب الإيجابى لبناء نظرية معرفية نسقية بقوله: "إننا على وعى وشعور بأننا حاصلون فى عقولنا على أفكار مثل البياض والصلابة وحلاوة الطعم والحركة والإنسان والفيل ونحو ذلك ونحن نتساءل: كيف وصلنا إلى تلك الأفكار؟"[21]

يقول لوك دعنا نفترض بأن العقل صفحة بيضاء **Tabula Rasa** خالية من كل كتابة عليها أى خالية من أى فكرة فطرية، ثم دعنا نسأل كيف يصل ذلك العقل إلى ما يصل إليه من أفكار.

يجيب جون لوك بأن معرفتنا مكتسبة وأن اكتسابنا لها يأتى عن طريق الخبرة الحسية ولا يوجد مصدر آخر. ومن ثم يقال أن لوك هو مؤسس المذهب التجريبى فى الفلسفة الحديثة.

ويحلل لوك الخبرة الحسية ويرجعها إلى مصدرين أساسيين هما أفكار الإحساسات وأفكار الاستبطان. ويجب أن نلاحظ هنا أن قول لوك بأن العقل خال من أى أفكار يقصد أن الطفل لا يحوى فى عقله شيئًا ليس مستمدًا من الخبرة الحسية لكنه يسلم بأن بالعقل الإنسانى استعدادات هى أصيلة فيه. قل إن شئت إنها فطرية مثل الاستعداد الطبيعى لإدراك ما حولنا وتذكر ما اكتسبناه من قبل عن طريق هذا الإدراك وتخيل تلك الأشياء، وتصور أشياء أخرى، وتجريد أشياء عن أشياء، هذه الاستعدادات مثل استعدادنا للإدراك

(21) Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, ed. S. P. Lamprecht, Scribners, New york, 1928, pp. 96-102.

الحسي والتصور والتخيل والتذكر والتفكير هي مـــا يسـميها لـــوك أحيانـــا بالعمليات العقلية، كل هذه القدرات إنما هي فطرية فينا وليست مكتسبة.

يقصد لوك بأفكار الإحساسات تلك الآثار التي تنطبع في عقولنا نتيجة تأثير الأشياء الخارجية المادية على حواسنا. ولنضرب مثـــلا بذلـــك فنقـــول افرض بأن أمامنا منضدة نراها في ظروف مناســبة وأقصـــد بـــها الضـــوء المنـــاسب والبصر السليم وقرب المنضدة مني أو بعدها عني، إن ما يحـــدث هـــو أن الضوء يسطع على سطح المنضدة فينعكـــس علـــى شبكيـــة العيـــن ويستمر هذا الأثر الضوئي وينتقل إلى المركز البصري في المخ. ثم تحـــدث داخـــل المخ عمليات معينة لا نعرفها بالتفصيل وبالدقة اللازمين لكي ينتـــج عنها ما أسميه رؤيتي للمنضدة أو ينتج عنها، فأقول القضية: هـــذه المنضـــدة بنية اللون، ومن ثم تحدث لدى فكرة تنطبع في عقلي عن لـــون المنضـــدة أو صلابتها أو غيرها من المعلومات التي نحصل عليها. ولا يستخدم لوك عبارة "قبلي" أو الفرق بين "السابق" و"اللاحق" للمعرفة في علاقتها بالخبرة، وبالتالي فالمعرفة تعتمد تمامًا على الخبرة لأنها ناشئة عنها، فهي بعدية تمامًا وليســـت قبلية.[22]

أما ما يقصده لوك بأفكار الاستبطان فهو أنه حيـــن نـــدرك الأشيـــاء المادية أو نتذكرها أو نتخيلها نقوم بهذه العمليات ونحن نعرف في نفس الوقت أننا كائنات تقوم بهذه العمليات.

إذن فالحواس تنقل إلينا أفكارها وانطباعاتها عن الأشياء الخارجيـــة، بينما يقوم الفكـــر بعمليات الحس الداخلية، وبهذا تعبر الأشياء الخارجيـــة عن الكيفيات الحسيـــة، بينما يمد العقل الفهم بأفكار عملياته الخاصة، فالنفس تبـــدأ في الحصول على الأفكار عندما تبدأ في الإدراك الحسي؛ لذلك فالإنسان يعبر عن حالتين: عندما يفكر وهو نائم، وعندما يفكر وهو يقظان.[23]

(22) Grawling, A., C., The Empiricists, p. 491.

(23) Locke,. John, An Essay..., Oxford Printing, 1894, P. 131.

ج- تصنيف الأفكار

جعل لوك من "الأفكار" Ideas محور كتابه "مقال فى الفهم (العقل) الإنسانى"، وبالتالى محور نظريته المعرفية، فالأفكار هى "موضوع للإنتباه أو الوعى يجب أن يكون فكرة"[24]

والأفكار لدى لوك ليست فطرية وإنما كل أفكارنا مشتقة من الخبرة الحسية ومصدرها: أفكار الإحساسات وأفكار الاستبطان أو التأمل ثم يقسم لوك الأفكار من حيث تركيبها إلى: الأفكار البسيطة، والأفكار المركبة، الأولى هى ما لا تقبل التحليل إلى أفكار ابسط منها، والثانية هى ما تقبل التحليل، وأهم خواص الأفكار البسيطة هى:

- ما كان مبدأها الخبرة الحسية.
- ما كان معطى حسيًا فى مقابل الفكرة التى يوجدها العقل أو يكون العقل عنصرًا فى تأليفها.

والأفكار البسيطة هى صفات الأشياء مثل البرودة، والصلابة، والحلاوة، والألوان، وهى صفات تتبع إما من الإحساس، أو من الفكر، كما تعتبر هذه الأفكار مادة معارفنا ويحصل عليها العقل من الخبرة "إلا أن العقل لا يستطيع أن يصطنعها أو يحطمها"[25] ، فالعقل هنا سالب أو سلبى أمام الأفكار البسيطة.

ويمكن تقسيم الأفكار البسيطة إلى أربعة أنواع هى:[26]

* أفكار تصل إلى العقل بواسطة حاسة واحدة، كأفكار اللون والصوت والرائحة.

** أفكار تصل إلى العقل بواسطة أكثر من حاسة، كأفكار المكان والشكل والحركة.

---

[24] Gordon Clapp, James. John Locke, in: The Encyclopedia of philosophy, p. 490.

[25] Castell, Alburey, An Introduction to modern philosophy in Seven problems, second edition, the Macmillan company, New york, 1963, p. 176.

[26] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 146



*** أفكار تتكون فى العقل بواسطة التأمل الذاتى (الاستبطان)، وهى ما يسميه بالعمليات العقلية، فلوك يرى أن فينا عمليتين عقليتين أساسيتين هما الفكر والإرادة، ويتفرع عن عملية الفكر عمليات الإدراك الحسى والتصور والتخيل والإثبات والنفى والإستدلال والتذكر وما إلى ذلك.

**** أفكار تتكون بواسطة الإحساس والتأمل الذاتى معًا، مثل اللذة أو الألم، السرور أو الحزن، القلق والقوة، الوحدة والتتابع. فالقوة ناتجة عن معاناة الإرادة الإنسانية والإختيار فينا.

ويعتقد لوك أن الأفكار البسيطة لا يستطيع العقل الإنسانى ابتكارها، وإن كان يستطيع ابتكار فكرة مركبة، ومثال ذلك أن الأعمى منذ الولادة لن يجد فى عقله فكرة عن الألوان، والأصم كذلك، يمكن أن يصفها له الآخرون لكنه هو ذاته لا يستطيع أن يحصل عليها بنفسه.

أما الأفكار المركبة فهى نتيجة قيام العقل بعملياته الفكرية المختلفة من تذكر وتصور ومقارنة وتخيل وتجريد، فهى تنتج من تأليف أفكار متمايزة مثل أفكار الجواهر والعلاقات فمثلها مثل البنوة التى تؤلف العلاقة بين الأب والإبن، والعلة التى تؤلف بين العلة والمعلول كتعاقب ظاهرتين أو أكثر.

يقوم العقل بدور هام وإيجابى فى إيجاد الأفكار المركبة، فإذا كان العقل سلبيًا فى مواجهة الأفكار البسيطة التى يستقبلها وتخطها التجربة على صفحته دون تدخل منه، فإن دوره فى الأفكار المركبة هو دور إيجابى، لأنه لا توجد قوة تستطيع تركيب الأفكار البسيطة غير قوة العقل. وهو يقوم بتكوين وصنع الأفكار المركبة من الأفكار البسيطة بعمليات ثلاث هى: التركيب **combining** والمقارنة **comparing** والتجريد **abstraction**.[27]

ويقول لوك نفسه تتمثل قدرة الإنسان الفكرية فى استقبال الأنطباعات الحسية عليه، إما من خلال الحواس عن طريق الأشياء الخارجية، وإما بعملياته الخاصة عندما يفكر فيها أو يقوم بعكسها، إذن فاستقبال العقل للأفكار البسيطة هو الجانب السلبى للعقل كما ذكرت، كالمرآة التى لا تملك

---

(27) **Locke, An Essay, pp. 123-125.**

وكذلك انظر د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص161.

للأنعكاسات التى تسقط عليها دافعاً أو قبولاً، فالعقل لا يستطيع التخلص من هذه الأفكار البسيطة أو صنعها من جديد.[28]

وتنقسم الأفكار المركبة إلى أنواع ثلاثة هى:

* الضروب: وتدل على صفات لا تقوم بذاتها بل توجد فى غيرها كالجمال فى الزهرة أو التناسق فى الصور.

** الجواهر: وهى أفكار تدل على موجودات توجد بذاتها مثل الإنسان، والغزالة، والشجرة.

*** العلاقات: وهى أفكار تعبر عن روابط معينة مثل الأبوة والبنوة، وعلاقات أكبر من وأصغر من وغيرها.

د- المعرفة عند لوك معرفة غير مباشرة

لاحظنا معًا أن نظرية لوك فى الأفكار تؤلف جانبًا أساسيا من نظريته فى المعرفة ونفهم هذه النظرية بطريقة أكثر وضوحًا إذا ذكرنا أن بعض الفلاسفة يرون أن إدراكنا الحسى للأشياء المادية إدراك مباشر ولا يستلزم إلا عنصران هما العقل والشئ موضوع الإدراك، فالإنسان بحكم استعداده للإدراك بفضل ما به من حواس إذا واجه شيئًا ماديًا أمامه فإنه يدركه حسيًا بدون واسطة. ولكن لوك يعارض هذا المعنى لتفسير الإدراك الحسى، ويرى أن معرفتنا للأشياء معرفة غير مباشرة تستلزم إلى جانب عنصرى العقل والموضوع المادى عنصرًا ثالثًا هو الفكرة أى فكرتنا عن الشئ الذى أمامى، فالأفكار هى التى تثبت فى عقولنا المعرفة.

وتسمى هذه النظرية التى ساقها لنا لوك بالنظرية العليّة للإدراك الحسى أو النظرية التمثيلية **Representative** للإدراك الحسى، ولم يكن لوك هو أول القائلين بها، بل تحمس لها من قبله ديكارت وجاليليو، وتوجد صورة منها لدى القديس أوغسطين فى القرن الخامس الميلادى وهى صورة مختلفة عن تلك الصورة الديكارتية، وكان أوغسطين نفسه قد ورثها عن أفلوطين التى انحدرت إليه بدوره من علماء الذرة اليونانيين فى القرن الخامس قبل الميلاد.

(28) Ibid., pp 142-143.

وهناك أمثلة عديدة لتلك النظرية تتمثل فى الوجود الحقيقى للشئ ومظاهر هذا الشئ الحسية التى تبدو لنا مثل قرص الشمس الذى يبدو لنا صغيرًا لبعده عن كوكبنا الأرضى 93 مليون ميل، ولكن ضوء الشمس يصل إلى الأرض فى ثمانى دقائق، مما يعنى معه أن الشمس أشرقت بنور ربها قبل ذلك بهذه الدقائق الثمان، غيرها من الأمثلة. ويسمى لوك المظاهر الحسية للشئ المادى بالأفكار. إذن فالأفكار ليست هى الشئ فى حقيقته وإنما هى رموز تشير إلى الشئ المادى فى العالم الخارجى، مما يعنى معه أن معرفتنا لهذا العالم معرفة غير مباشرة تتم عن طريق تلك الافكار التى ندركها مباشرة.

مما سبق يتضح أن فلسفة لوك ليست حسية خالصة، كما أنها ليست تمثيلية خالصة أيضًا، فليست جميع الأفكار الموجودة فى العقل صوراً دقيقة لما هو موجود فى الواقع[29] ، كما أن "العقل البشرى به مجموعة من القدرات أو القوى الإيجابية تمكنه من أن يفهم معنى الأنطباعات الحسية ويكّون منها أفكاراً بسيطة بجانب وظيفة العقل السلبية القاصرة على تلقى المعطيات الحسية الخارجية"[30] . فضلًا عن ذلك فإن لوك يرى أن أهم قدرتين عقليتين عند الإنسان هما الإدراك والإرادة، ويمثل الإدراك الحسى الوجه السلبى للعقل، بينما تمثل الإرادة الجانب الإيجابى له، لأنها تتبع رغبة العقل فى تكوين الأفكار، وإصدار الأحكام.[31]

وعندما يقوم العقل بالمقارنة بين الأفكار المركبة فإنه يقوم بذلك على ضوء العلاقات بين الأفكار مثل علاقات العلية والزمان، والمكان والإمتداد، والذاتية، والتباين، والنسبية، وغيرها، وفى نفس الوقت يقوم العقل بعملية تجريد، أى تجريد الإسم من محتواه المادى كى يحصل على أسماء

---

[29] د عزمى إسلام، جون لوك، نوابغ الفكر العربى، العدد16، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص ص 72 - 73

[30] نفس المصدر، ص75

[31] انظر المؤلف، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، ص 151

عامة، أو أفكار عامة عن الأشياء الخارجية، يصبغـها بعـد ذلـك بصبغـة الخصوصية، وهذا هو ما أطلق عليه لوك "التجريد".[32]

هـ- الصفات الأولية والصفات الثانوية

يصنف جون لوك الصفات الحسية لأى جسم مادى إلى ثلاثة أنـواع من الصفات هى: الأولية، والثانوية، والقوى.

فأما الصفات الأولية **Ideas of primary qualities** فترمز إلى صفات "لا يمكن أن تنفصل عن الجسم مهما تغيرت حالته"[33] وتدعى الصفات الأولية مثل الصلابة والإمتداد والشكل والحركة والسكون والعدد. ومن طبيعتـها أن الأجسام المادية لا يمكن أن توجد بدونها، وأن أفكارنا عنها شبيهة بها.

كذلك يقال عن الصفات الأولية أنها موجودة فى الأشياء المادية سواء أدركتها الحواس أو لم تدركها، ولذلك فهى صفات حقيقية لا يمكن أن توجـد الأشياء المادية أى الأجسام بدونها.

أما الصفات الثانوية فترمز إلى صفات لديها القـدرة علـى إحـداث إحساسات متعددة فينا بواسطة صفاتها الأولية، أى عن طريق الكتلـة **Mass** والشكـل **shape** والبنـاء أو التـركيب **Texture** وحركـة أجزائـها غـير المحسوسة، مثل الألوان والأصوات والطعوم والروائح ونعومة الملمـس أو خشونته، فهى تحدث فينا "بفعل الدقائق غير المحسوسة فى حواسـنا"[34]، أو على نحو ما نقـول اليوم بتأثير الأشعة الضوئية التى تسـقط علـى شبكيـة العين، أو الموجات الصوتية التى تصـل إلـى طبلـة الأذن، أو الإنبعاثـات الكيميائية التى تصل إلى شعيرات الشم فى الأنف. ويقول لوك فى ذلـك: "إن ما هو حلو أو أزرق أو حار فى الفكر ليس إلا كتلة وشكلاً وحركـة معينـة

---

[32] Locke, An Essay..., pp. 206-207.

[33] Ibid., p. 205.

[34] Ibid., p. 207.

لأجزاء غير محسوسة فى الأجسام ذاتها".[35] ومن طبيعة هذه الصفات التانوية أنها لا تشبه بحال من الأحوال الأفكار التى تستحدثها فينا.[36]

أما ما يقصده لوك بالقوى powers فهى قدرة موجودة فـــى الجسـم بفضل ما لها من صفات أولية تحدث تغييرًا فى شكل أو تركيــب أو حركــة جسم آخر بحيث يؤثر هذا الجسم الآخر على حواسنا تأثيرًا لم يكن موجــودًا من قبل مثل الشمس التى تمتلك القدرة على تحويل الشمع أو الرصاص إلـــى سائل، كأن بالشمس قوة لأن نكون فى عقولنا فكرة انصهار الرصاص بعد أن كانت لدينا فكرة عن صلابته.

والصفات التانوية والقوى ليست موجودة فى الجسم ذاته وإنمــا هــى استعداد يمكنها من التأثير على عقولنا فتحدث فيه الأفكار.

وبهذا اقترب لوك كثيرًا بنظريته هذه من العلوم الحديثة - عن غـير قصد - فى الصوت والضوء، فنحن ندرك اليـــوم أن الإحســاس بــالصوت والضوء والحرارة ناتج عن موجات مختلفة تخرج منها الأجسام الجزئية التى تنبه الحواس وبذلك تتم لنا رؤية الشئ أو سماع صوته أو الإحساس بحرارته، ويعتمــد ذلك على طول الموجات فهى نســبية تختلــف بــاختلاف أطــوال الموجات كما تختلف باختلاف الأشخاص ومـــدى اســتعدادهم لتلقــى تلــك الموجات.

ولقد اعترض بعض الفلاسفة على تمييز لوك بين الصفــات الأوليــة والثانوية ومن بين المعترضين كان جورج بركلى، وله اعتراضان أساسيان:

* استحالة التجريد والفصل بين الصفات الأولية والثانوية فى الواقـــع، فقــد اعتقد لوك أن لدينا هذه القدرة على التجريد والفصل وهــى أصـلا غــير موجودة فى الإنسان، وطالما أن هذا التمييز (الفصل) مستحيل فهو بــاطل لا وجود له.

** تختلف الصفات الثانوية باختلاف الأشخاص المدركين، فكل منا له قــدرة تضعف أو تقوى بحسب ظروفه الصحية أو النفســية أو الخلفيــة (مــن

---

[35] Ibid., p. 207.

[36] د كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص163

الحلـــو)، مما يعني أن الصفات الاولية التي يعتقـــد لـــوك فـــي ثباتـــها واطلاقها ليست ثابتة بل نسبية وليست مطلقة بل متغيرة، فوزن الجســـم مثلا يختلف باختلاف مناطق الجاذبية، والشكل يختلف باختلاف وضـــع الرائي وكميـــة الضـــوء الساقطة عليه، والحركـــة تختلـــف بـــاختلاف مدركها من حيث ثباته أو حركته معها.[37]

وخلاصة القول أن بركلي يرفض موضوعية الصفات الأولية ونسبية الصفات الثانوية ويراهما معا نسبيان.

و – نظرية لوك في الجوهر

ثار جدل عنيف حول مصطلح "الجوهر" في تاريخ الفكـــر الفلســـفي، ويقال عنه لغويًا أنه الشئ حقيقته وذاته، وفي الفلسفة يقال بمعنى مـــا يقـــوم بنفسه، ويقابله العرض، وهو ما يقوم بغيره.[38]

ومشكلة الجوهر مشكلة أصيلة في الفلسفة النظرية، بمعنى أنه لا يكاد يخلـــو نسق فلسفي لفيلسوف مهما كان اتجاهه الفلسفي من التعـــرض لـــها، وذلك إما بإقرارها والبحث عن حل لها، أو رفضها ومحاولة دحضها، وهـــي ترجع إلى طاليس في القرن السادس قبل الميلاد، وتطـــورت لـــدى أرســـطو تطورا كبيرًا بفضل منطقه الشهير، فلقد كـــان الجـــوهر إحـــدى نظرياتـــه المنطقية الأساسية، فكان لديه جواهر أولية، وجواهر ثانوية، وجواهر أولـــى ومحرك أول.[39]

ولقد وجد جون لوك نفسه أمام مشكلة فلسفية يصعب حلها، خاصـــة عندما قام بتقسيم الأفكار إلى أفكار بسيطة وأفكار مركبة، ثم قام بتقسيم "أفكار

---

(37) انظر د. عزمي إسلام، جون لوك، النقد

وأيضاً

- Aaron, R. I., John Locke, oxford, 1955.
- O'Connor, D. J., John locke, Penguin Books, 1952.

(38) المعجم الوجيز، مادة "الجوهر"، ص 128

(39) انظر.

* Aristotle, Metaphysica, B tx. che, 1047, a 34.

** د. محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكنط. دراسة مقارنة، المؤسســـة الجامعيـــة للدراســـات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1415هـ/ 1995م، ص ص 39-40

الإحساس المركبة" في الطبعة الرابعة من كتابه الأساسي "مقالة في الفهم الإنساني" على أساس فعاليات العقل إلى عدة أنواع، أفكار تركيبية وأفكار بسيطة، ثم أفكار الإضافة والأفكار المجردة. وجعل لوك فكرة الجوهر الروحي من أفكار التأمل المركبة، ويقول في ذلك: "فإلى جانب الأفكار المركبة التي عندنا عن الجواهر المحسوسة المادية... يمكننا تكوين فكرة مركبة عن الروح اللامادية...".

ثم يقول لوك بعد ذلك إننا لا نستمد فكرة الجوهر من التجربة الداخلية أو الخارجية، وعلى الرغم من ذلك فلدينا فكرة عن الجوهر، لأن أفكارنا تبدو قاصرة على صفات الأشياء دون جواهرها، فكيف يمكن تفسير فكرة الجوهر المستمدة من التجربة الخارجية إذا كان الجوهر لديه ما هو متقوم بذاته أي لديه القدرة على الوجود دون الإعتماد على غيره. كما أن الجوهر لديه هو الموضوع الحامل للصفات أي الأعراض، وبمعنى آخر إن الجوهر لديه هو الموضوع الحامل للصفات أي الأعراض، أي أنه الشئ المتقوم بذاته والذي تحمل عليه الأعراض.[40]

ويعتقد لوك أن الأفكار البسيطة مترابطة معًا بصورة دائمة ومنتظمة مما يجعلنا نفترض عودتها إلى شئ واحد، نطلق عليه إسمًا واحدًا، ولما كنا لا نستطيع أن نتصور هذه الأفكار البسيطة متقومة بذاتها فإننا نفترض أن هناك موضوعًا **substratum** توجد فيه، ومنه تنشأ نطلق عليه اسم الجوهر **substance**، ولما كان الجوهر فكرة غير واضحة فهي لا تعدو أن تكون مجرد "افتراض شئ نجهل ما هو ولكنه يحمل الصفات التي تحدث فينا الأفكار البسيطة، تلك الصفات التي نطلق عليها عادة اسم "الأعراض" **Modes**.

وبناءً عليه فإن فكرتنا عن الجوهر ليست موجبة، بل "غامضة" و"نسبية"، وهي عبارة عن ما يحمل أو يسند الصفات... ولكنه في غير متناول إدراك الإنسان، لذلك نقول عنها إنها فكرة 'معدولة'، و لا تمثل إلا مجموعه

(40) Locke, John, An Essay, p. 186.
Also: O'Conner, D. J., Locke. penguin Books, N. y., 1952, pp. 74-76.

خاصة من الصفات المدركة مضافاً إليها عدم قدرتنا على "تصور هذه الصفات بذاتها أو في بعضها البعض، مما يجعلنا نتصورها موجودة في/ أو مرتكزة على موضوع عام".[41]

ويتصل بفكرة الجوهر فكرة السببية لدى لوك، لأن الجواهر تعتبر أسبابًا لصفات الأشياء، تلك الأسباب التى تستند إلى مفهوم القوة power القوة الفاعلة Active Power، والقوة الفاعلية السببية Causal efficacy، وتحدث القوة بصفة عامة من ملاحظة التغير الحاصل فى أفكارنا عن شئ لحين يقع تأثير تحت شئ آخر.

ويتضح لنا من دراسة الجوهر عند لوك أنه ينقسم إلى قسمين رئيسيين:

أ - جواهر مادية Material Substances وهي الأجسام.

ب- جواهر روحية Spiritual Substances. وهي على نوعين:

- جواهر روحية متناهية finite وهي النفوس.
- وجوهر روحي واحد لا نهائي infinite وهو الله تعالى.[42]

ورأى لوك أن إنكار الجوهر الروحي مساو لإنكار الجوهر المادى، ووضع نظريته فى الأفكار طبقاً لفكرته عن الجواهر الجزئية التى تنقسم إلى جواهر مفردة مثل الإنسان والحصان والشاه والسكين، وجواهر جمعية مثل فكرتنا عن الجيش والقبيلة والحزب والقطيع، إذن فهناك أفكار حقيقية وأخرى وهمية، وأفكار كاملة وأخرى ناقصة، وأفكار صادقة وأخرى كاذبة.[43]

ولم يستطع لوك حل مشكلة الجوهر مثله فى ذلك مثل بقية الفلاسفة، وربما يعود سبب اخفاقه فى ذلك إلى أن فكرة الجوهر فكرة وهمية وليست حقيقية أو واقعية ملموسة، بل هى مجرد فرض يقبل التحقق أو لا يقبل، فضلًا عن أنه مشكلة زائفة Pseudoproblem أى ليست حقيقية مثلها فى ذلك مثل

---

[41] Locke, Essay, II, 23, 1, pp. 176-177.

وأيضاً د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص ص 168-170

[42] د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 172

[43] انظر للمؤلف: إشكالية المصطلح الفلسفي، فى كتاب قضايا فلسفية، منشأة المعارف، الأسكندرية، 1998، ص224

خط جرينتش وخطوط الإستواء والسرطان والجدى، وخطوط الطول والعرض وغير ذلك من الفروض الإنسانية.

كما أخطأ لوك أيضًا فى نظرية الجوهر بالمعنى الذى قاله وهو أنه حامل للصفات، ويرجع ذلك بسبب سوء فهمه لمعنى الصفة الحسية كما وردت لدى أرسطو، نعم أساء لوك فهم مقصد أرسطو لأن لوك لم يقرأ فى كتبه اليونانية وإنما قرأه فى التراجم اللاتينية التى ترجمت عن اللغة العربية القديمة والتى كانت مترجمة عن اللغة اليونانية القديمة التى كتب بها أرسطو وغيره فلسفاتهم، واغلب المترجمين اساءوا فهم أرسطو.

وأخطأ لوك أخيرًا عندما قرر عدم تواجد الصفة أو المحمول وحدها بدون جوهر يحملها. وهذه فكرة خاطئة. فهناك أعراض أو صفات لا توجد بدون الأشياء الجزئية كصفة المشى أو الجرى أو السعال، فلكى توجد لابد من وجود شخص معين يمشى أو يجرى أو يسعل، ولكن علماء النفس أثبتوا إمكان وجود صفة ليست موجودة فى الحقيقة وأطلقوا عليها إسم "الصورة اللاحقة" after-image، وقد أثبتوها بتجربة بسيطة مؤداها أنك إذا دخلت حجرة مظلمة وأنرتها وكان الضوء قويًا جدًا وحدقت فى هذا الضوء بضع ثوان ثم اطفأت الضوء، فأنك تلاحظ بقعة خضراء بها مزيج من لون أصفر أمام عينيك وهى ما يسميها علماء النفس بالصورة اللاحقة، مما يدلنا على أنه أحيانًا – وليس دائمًا – ما يكون هنالك لون أمام عينيك لكنه ليس لونًا حقيقيًا لشئ حقيقى.

ز – العقل والعمليات العقلية

رأينا أن للمعرفة الإنسانية عند لوك مصدرين هما الإحساس والاستبطان. يتعلق الإحساس بمعرفتنا للعالم الخارجى، بينما يتعلق الاستبطان بمعرفتنا عن أنفسنا أو عن العقل، فكلا العقل والنفس عند لوك مترادفتان. ويسمى لوك أفكار الاستبطان بالعمليات العقلية ويقصد بها النشاط الذى يقوم به العقل حين يفكر ومن أمثلتها الإحساس والإدراك الحسى والشك والاستدلال



والإرادة والتذكر والتخيل والتصور والمعرفة، فالاستبطان يساعدنا على تكوين أفكار عن تلك العمليات.(44)

ويجب أن نلاحظ هنا أن هذين المصدرين - الإحساس والاستبطان - مصدران منفصلان. ينتمى الأول إلى العالم الخارجى بينما ينتمى الثانى إلى العقل.

ويمكن أن نوجز العمليات العقلية عند لوك فى عمليتين أساسيتين هما: التفكر والإرادة، وسميها لوك الأفكار البسيطة التى للاسبطان دخل فيها.

ح- العقل بين المادية واللامادية

ورث لوك ميراثًا ثقيلًا إلى حد بعيد انحدر إليه من فلسفة العصور الوسطى ومن ديكارت، يختص الميراث بمشكلة التفرقة الحاسمة بين العقل والبدن. الأول لا مادى والآخر مادى وهما من طبيعتين متميزتين. ولكن لوك ثار على هذه التفرقة وأعلن أن العقل لا مادى وإن كنا نستطيع إسناد بعض صفات المادة مثل الوجود فى المكان والزمان على الأقل، كما أن المادة من طبيعتها الإمتداد، وهذا يعنى أن المادة أو العقل المادى يمكن أن يفنى بفناء الجسد.

وخلاصة القول فى هذه النقطة أن موقف لوك يتسم بالاضطراب والخلط فهو يريد أن يقرر شيئًا مقتنعًا به وهو لا مادية العقل وفى نفس الوقت يخشى على نسقه الفلسفى التجريبى من الإنهيار، ومن أمثلة خلطه واضطرابه تقريره بلا مادية العقل ولكن لا تناقض من حيث المنطق من أن يكون العقل ممتدًا أى مادياً، وبالتالى فإذا كان العقل ماديًا أصبحت المادة موصوفة بصفة التفكير، ثم جعل لوك الله تعالى هو علة الفكر.

ونفس الرأى ساقه لوك عن مسألة النفس وخلودها، حتى أنه اتهم فى نهاية الأمر بأنه ثنائى حاسم، ولكنه متردد.. فتسليمه بالثنائية هو من قبيل التسليم بحقائق الدين، وإنما يأتى تردده من الإعتبارات التجريبية المنطقية التى أعلن تمسكه بها منذ البداية.

(44) Grayling, A. C., The Empiricists, pp.492-495.

ك- الفكر واللغة

يتناول لوك فى موضوع الفكر واللغة ثلاث نقاط أساسية هى:

* الألفاظ وصلتها بمعانيها والأفكار.
* موقف لوك من مشكلة الكليات.
* التمييز بين الماهيات الإسمية والماهيات الحقيقية.

*** الألفاظ والمعانى والأفكار**

أشير أولا الى نظرية لوك فى المعرفة والنى أوجزتها فى الفقرة (د) وخلاصتها أننا فى معرفتنا للعالم الخارجي لا ندرك الأشياء المادية مباشرة وإنما ندركها عن طريق الأفكار، فإن ما تدركه إدراكًا مباشرًا هو أفكارنا عن الأشياء فقط وهذا يتضمن أن معرفتنا للعالم الخارجى معرفة غير مباشرة عن طريق تلك الأفكار.

ويقسم لوك فى الكتاب الثانى من "مقالة فى الفهم الإنسانى" الألفاظ إلى قسمين هما: أسماء الأعلام، والألفاظ العامة، ثم يقسم الأفكار إلى قسمين أيضًا هما: الأفكار الجزئية وتتضمن الأفكار البسيطة والمركبة، والأفكار العامة. ويبين لنا لوك أن استخدام الألفاظ العامة ضرورة لغوية لأننا لا نستطيع أن نضع لكل إسم جزئى إسما خاصًا به كأسماء الأعلام التى نعطيها لكل إنسان. فنحن لا نستطيع أن نعطى لكل منضدة إسم علم وإنما نجعل لمجموعة من الأشياء المتشابهة والتى تنتمى إلى نوع معين نعطيها إسمًا واحدًا مثل منضدة أو كتاب أو قلم أو محيط وهذه هى الألفاظ العامة.(45)

بعد أن قام لوك بتقسيم ألفاظ اللغة إلى أسماء الأعلام وألفاظ عامة، وقسم الأفكار إلى جزئية وعامة، يذكر لنا لوك أن اللفظ لابد له من مدلول وإلا يكون بلا معنى، واللفظ لا يشير إلى شئ مادى أو إلى شخص معين وإنما يشير إلى فكرة، فكلمة سقراط أو الغزالى تشير مباشرة إلى فكرتى عن سقراط الفيلسوف اليونانى المعروف أو عن أبو حامد الغزالى المفكر المسلم الشهير، وهكذا فالعلاقة مباشرة بين الألفاظ والأفكار ومدلولاتها المادية، وغير مباشرة بين الألفاظ والأشياء. لقد اعتمد لوك فى هذه النظرية

(45) Locke, An Essay, book II, (m. i. 6).



على نظريته المعـرفية فى الأفكار، وهى أننا ندرك أفكارنا بطريق مباشر بلا واسطة، لكننا ندرك الأشياء الخارجية بطريق غير مباشر أى بواسطة الأفكار التى ندركها مباشرة.[46]

ولقد لاحظ لوك أن هنالك من الألفاظ فى اللغة ما لا يشير إلى شئ فى الواقع، ومنها ما نسميه فى اللغة بالأدوات مثـل حـروف الجـر وحـروف العطـف، وما يسمى بالرابطة المنطقية أى فعل الكينونة وكذلـك العلاقـات فمثـلا محمد بالكلية، محمد اسم علم يشير إلى فكرتى عن شخـص اسـمه محمـد والكلية كلمة عامة تشير إلى فكرتى عن كلية معينة لكـن "البـاء" لا تشير إلى فكرة ولا إلى أى شئ آخر فى الواقع الخارجى.

وكذلك العلاقات ليست أشياء موجودة فى الواقع الخارجى وإنما هـى صور لفظية يضعها العقل أو اللغة لأغراض تتعلق بفـهمنا للعبـارات التـى نقـرأها أو نسمعها، فمثلا الكتاب على المنضدة، الكتاب كلمـة تشـير إلـى فكرتى عن الكتاب ومواصفاته وشروطه وغير ذلك، والمنضدة أيضـا كلمـة تشير إلى فكرتى عن المنضدة، ولكن كلمة "على" لا توجد بنفس الطريقة فـى الواقع، وعلى الرغم من ذلك فلا يمكننا الإستغناء عن هذه الكلمات التى تسمى فى "المنطق" الكلمات البنائية، أى الكلمات التى تساعد على إعطـاء تراكيـب مفهـومة بين الألفاظ، هذه الكلمات البنائية هى ما تطـورت فـى المنطـق الرمزى وعرفت باسم "الثوابت المنطقية" **logical constants**.

*** مشكلة الكليات**

سبق أن أشرت إلى مشكلة الكليات **Universals** فى الباب الأول مـن هذا الكتاب. ورأينا سويًا أنها مشكلة قديمة يرجع عهدها إلى أفلاطون علـى أقل تقدير. ويمكن أن نوجزها فى العبارات الآتية:

إننا نرى فى العالم أشياء جزئية كثيرة ومن مشاهدتنا لها نسـتطيع أن نقارن بينها فنجد أنه بين الأشياء عناصر متشابهة وعناصر مختلفـة، فـنرى مثلا أن الليمونة والبرتقالة فاكهتان تتفقان فى أشياء وتختلفـان فـى أخـرى،

---

[46] **Grayling, A. C., The Empiricists, p. 498.**

وأيضاً د/ عزمى إسلام، جون لوك، ص ص 129 - 130

يتفقان مثلا فى اللون وأنهما من الحمضيات. ونفس الشئ نراه فى عالم الأفراد هناك أوجه شبه وأوجه اختلاف بينهما، وبعملية قد تبدو بسيطة نصل إلى أفكار مجردة غير محسوسة نعبر عنها بالألفاظ العامة، ولكن هذه الأفكار المجردة مشتقة من أفكار محسوسة لها وجود فى الواقع الخارجى، ونحن على علم بقدرة الإنسان على التجريد، أى تجريد الصفات المحسوسة عن الأشياء المادية المحسوسة الواقعية، مما يمكنه من الوصول إلى أفكار مجردة يحتفظ بها العقل مستقلة عن أصلها المادى المحسوس، هذه الأفكار المجردة نسميها ايضا التصورات **Concepts** ونسميها كذلك بالكليات، إذن فاللفظ الكلى هو ما يشير إليه اللفظ العام.

ولقد تخصصت ثلاثة اتجاهات فى تحليل معنى الكليات وهى: المذهب الواقعى **Realism**، والمذهب الإسمى **Nominalism**، والمذهب التصورى **Conceptionalism**.

يمثل أفلاطون أحد الدعاة الأوائل للاتجاه الواقعى بنظريته فى المثل التى اعتبرها كليات تتضمن خصائص أساسية عامة، يندرج تحتها أفراد مختلفون.وقد تأثر به أرسطو إلا أنه اعتبر الكليات تؤلف الأشياء الجزئية فى العالم المحسوس بدلا من وجودها فى العالم الآخر، عالم المثل الأفلاطونية.

بينما يعتبر وليم أوف أوكام **William of Occam** من فلاسفة القرن الرابع عشر الميلادى الذين تحمسوا للإتجاه الإسمى، ثم سار توماس هوبز فى القرن السابع عشر على إثره، وأقر وجود الكليات فى عالم المحسوسات أو الجزئيات، وكل لفظ لابد من أن يشير إلى موجود جزئى فى الواقع.

والأسماء العامة ليست هى الأسماء الكلية، بل إن هناك فرق بين الإسم العام والكلى، هو الفرق بين أبيض وبياض. فليست الكليات أسماء وإنما هى نوع من الأشياء متميز عن الأشياء الجزئية سواء ألّفت عالمًا واحدًا على حدة أو كانت معانٍ فى الذهن. وبالطبع يتعرض هذا القول لاعتراض أصحاب الاتجاه الإسمى، والجواب على هذا الأعتراض هو أن الإسم العام حين يشير إلى نوع من الأشياء أو الصفات إنما يفترض المشابهة،



والمشابهة علاقة، والعلاقة فكرة يعبر عنها بكلية ولكنها هى نفسها ليست كلمة.(47)

أما الأتجاه التصورى فخلاصته أن الكليات لا توجد فى العالم الآخر ولكنها توجد فى عالم الواقع المحسوس، العالم المادى التجريبى، وهى ليست مجرد أسماء وإنما أفكار عامة مجردة، ومعان قائمة فى الذهن. وقد تحمس لوك لهذا الأتجاه، وهو يرى أن الكليات مستقرة فى ذهن الإنسان بعد أن جردها من أصلها المحسوس، وهو موقف يتفق مع نظرية لوك فى المعرفة فضلًا عن تمشيه مع ثوابت المذهب التجريبى.

*** التمييز بين الماهيات الإسمية والماهيات الحقيقية**

هذه التسميات من وضع لوك نفسه، وهو يعرف الماهية الإسمية Nominal Essence بأنها التصور العام أو الكلى وهى فكرة كلية مجردة. أما الماهيات الحقيقية فهى ذلك التركيب االداخلى الذى يؤلف حقيقة الشئ الجزئى، وهو يتفق هنا مع التعريف الأرسطى القديم للماهيات والذى يقول فيه أرسطو "حقيقة الشئ أو ما يؤلف طبيعته والذى لا يوجد الشئ إلا به متحققًا فيه. وبالتالى يمكن اعتبار أن الماهية الحقيقية للشئ المادى هى ما أطلق عليه لوك من قبل الجوهر المادى – الجوهر بمعنى حامل الصفات – إذن يربط لوك بين جهلنا بالجوهر المادى والماهية الحقيقية للأشياء، تلك الماهيات عند لوك مجهولة لنا لنفس السبب أى لعدم قدرتنا على إدراكنا لها إدراكًا حسيًا.

ل – أنواع المعرفة وحدودها عند لوك

وبعد أن سرنا سويًا طوال هذه الصفحات نتحدث عن نظرية المعرفة عند جون لوك. نستطيع أن نميز بين أربعة أنواع من المعرفة تتدرج حسب درجة يقينها وهى على التوالى:

---

(47) د. محمود فهمى زيدان، الإستقراء والمنهج العلمى، مكتبة الجامعة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1966، ص 14 وأيضاً:

Geach, P., Reference and Generality, Cornell university press, New york, 1962, p. 40.



* المعرفة الحدسية Intuitive Knowledge
* المعرفة البرهانية Demonstrative Knowledge
* المعرفة الحسية Sensible Knowledge
* معرفة الأعتقاد الناشئ عن الإيمان. Faithful Knowledge

*** المعرفة الحدسية**

هى المعرفة التى يحصل علبها العقل نتيجة إدراكه ما بين الأفكار من توافق أو عدم توافق مباشرة، مما يجعلنا نرى مباشرة أن هنالك شيئًا صادقًا عنهما بحيث لا يتطرق إليه الشك مثل ضوء الشمس فى قوته وسطوعه ونفاذه، فالعقل لا يحتاج إلى مجهود لكى يصل إلى مثل هذا النوع من المعرفة لأن قضاياها حدسية واضحة بذاتها، وبالتالى تتصف بالصدق المطلق. وقد نطلق عليها المعرفة البدهية لفرط وضوحها وصدقها مثل قولنا الأبيض غبر الأسود، والإبن أصغر من الأب، والدائرة غير المستطيل.[48]

ونلاحظ هنا أن لوك يستخدم "الحدس" بمعنى يختلف عن المعنى الذى ذهب إليه ديكارت. فالحدس لديه هو ما فى العقل من قوة على إدراك العلاقة الكائنة بين الأفكار التى نحصل عليها بواسطة الإحساس أو التأمل. فمع أن الإحساس قوة عقلية فإن موضوعه غير عقلى بل حسى. وبناءً عليه فالحدس لدى لوك لا يتعارض مع الفلسفة التجريبية.[49]

*** المعرفة البرهانية**

وهى المعرفة التى يحصل عليها العقل حين يدرك ما بين فكرتين من توافق أو عدم توافق ولكن ليس بصورة مباشرة بل عن طريق وساطة أفكار أخرى، مما يعنى معه عدم إصدار حكمًا مباشرًا على قضية ما إلا بعد البرهان عليها، مما يعنى ضرورة تحليل العقل للخطوات المتبعة فى الوصول

---

(48) انظر: * د كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 175 عن

Locke, An Essay, Iv, 2, 1, p. 228.

** د محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص 143

(49) Aaron, John locke, p. 228. Also: O'conner, John locke, p. 167

إلى هذا الحكم أى يقوم بعمليات استدلالية Reasoning تساعده على إصدار مثل هذا الحكم مثل الاستدلال الرياضى والاستدلال على وجود الله تعالى.

"وتعتمد المعرفة البرهانية على الحدس، لأنه لا نستطيع أن ندرك التوافق بين أية فكرة والفكرة التالية لها فى البرهان بواسطة الحدس. وعليه فكل خطوة يتخذها العقل فى الأنتقال من فكرة إلى أخرى لا يدرك العقل ما بينها من علاقة مباشرة إنما تنطوى على الحدس".[50]

* المعرفة الحسية

يعلمنا هذا النوع من المعرفة بوجود العالم الخارجى وبالتالى فهو يعتمد على الإدراك الحسى. ويرى لوك أن المعرفة الحسية تقل عن درجة البداهة واليقين والبرهان ولكنها فى نفس الوقت أكثر يقيناً من المعرفة الظنية والاحتمالية. فإن مثل هذه المعرفة تساعدنا على إثبات وحود العالم الخارجى ودليله على ذلك قدرة العقل على التمييز بين الحلم واليقظة.

إن المعرفة الحسية تختص بوجود الموضوعات الجزئية التى يتألف منها العالم الخارجى، ويرد لوك بذلك على شك ديكارت فى يقين وجود العالم الخارجى. ويقول لوك فى هذا الشأن "يمكننا أن نكون على يقين من وجود شئ مستقل عنا يتطابق مع أفكارنا ومن البدهى أن العقل لا يعرف الأشياء الحسية المباشرة، وإنما يعرفها بواسطة أفكاره عنها، ومن ثم تكون معرفتنا حقيقية بقدر تطابق أفكار العقل مع الأشياء الموجودة خارجه".[51]

* **معرفة الاعتقاد الناشئ عن الإيمان**

هذه المعرفة الاعتقادية معرفة تأتى إلى الإنسان عن طريق الإيمان بالمعتقدات الدينية. ولا يمكن البرهنة على هذا النوع من المعرفة لسموه عن مستوى مداركنا وحواسنا، بيد أننا نتمسك به بشدة لأنه يعد سرّا من أسرار الإيمان **mysteries of Faith**.[52]

---

(50) د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 176

(51) Locke, Essay, pp. 230-235.

(52) د. راوية عباس، جون لوك، ص 107

فهذا النوع من المعارف الاعتقادية يصلنا من الأديان والكتب المقدسة المرسلة إلينا من رب العالمين، وكان من الطبيعي أن يسلم بها لوك تسليمًا بسبب عجزه عن البرهان عليها، فالعقل قاصر عن بلوغ ماهية الاعتقادات الدينية ومنها وجود الله تعالى نفسه.

*** حدود المعرفة**

حدد جون لوك حدودًا للمعرفة الإنسانية **Extent of Human Knowledge** لا يستطيع الإنسان أن يتعداها إلى أبعد منها، وهذه الحدود هي:[53]

* لا يمكن أن تمتد معرفتنا أبعد من أفكارنا
* لا يمكن أن تتجاوز معرفتنا ما نستطيع إدراكه من توافق أو عدم توافق بين الأفكار بواسطة الحدس أو الاستدلال أو الإحساس.
* لا نستطيع أن نحصل على معرفة حدسية تشم كل أفكارنا، وكل ما نرغب في معرفته عنها، ذلك لأننا لا نستطيع أن نتقصى وندرك كل العلاقات الكائنة بين الواحدة منها والأخرى بواسطة وضعها جنبًا إلى جنب أو مقارنتها.
* يلزم مما تقدم أن المعرفة البرهانية أو العقلية لا يمكن أن نتناول كل أفكارنا، لأننا لا نستطيع دائمًا أن نجد فكرة وسيطة تربط فكرتين في برهان، وفي هذه الحالة لا نحصل على المعرفة ولا على البرهان.
* ولما كانت المعرفة الحسية لا تمتد أبعد من وجود الأشياء الماثلة أمام حواسنا بالفعل فإنها أضيق من كل من النوعين المتقدمين من المعرفة.

يتضح لنا مما سبق أن نظرية المعرفة لدى لوك قد استغرقت حيزًا كبيرًا من نسقه الفلسفي، فقد شغل - كما شغل فلاسفة القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع - بالبحث في أصل المعرفة الإنسانية طبيعتها ووسائلها ويقينها ومداها، وتحديد أسس الإعتقاد والرأى والإتفاق والإختلاف ودرجاتها.

---

[53] Locke, Essay.., pp. 233-251.

في كتاب د/ كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص ص 177 - 178.



وكان لوك أول من طبق الأتجاه التجريبى فى العصر الحديث والمنهج العلمى فى الفلسفة.[54]

وكان تحديده لأنواع المعرفة بأربعة، هـى الإدراك الحدسـى الـذى يؤدى إلى المعرفة بالوجود الـذاتى، والإدراك الحسى الذى يقود إلى المعرفة بوجود الأشياء الجزئية، والإدراك الاعتقادى الدينى الذى يـؤدى بنـا إلـى المعرفة بوجود الله تعالى، وهذا المنهج هو عكس المنهج الذى كان سائـدا من قبل.[55]

وتوصل كذلك إلى قصور عقل الإنسان عن معرفة أى شـئ يـدور حول حقائق العالم المادى واللامادى ، بل لا يستطيع أن يعـرف شـئ عـن أفكاره والعلاقات التى تقوم بينها، ومن ثم يمهد لوك لبحث حـدود المعرفـة الإنسانية عند بركلى وهيوم وكنط.

2- فلسفة السياسة

ذكر لوك أن كتاباته السياسية كانت موجهة بصفة أساسية نحو التبرير النظرى للنظريات السياسية لهؤلاء الذين أعلنـوا الثـورة علـى الحكومـة الاستبدادية لعائلة ستيوارت **The Stuarts** لكى يحل محلها حكومـة ملكيـة **monarchy** ذات نفـوذ محدود وليس نفوذا مطلقا كما كان هو السـائد فـى ذلك الوقت. لذلك كتب لوك "مقالتين في الحكومـة"(*) **Two Treatises of Government**، دحض الأولى دحضا تاما وجهة النظر التى حـازت علـى ذلك الاهتمام الواسع. وظهر لنا من هذا المقال هدف لوك مـن البحـث فـى نظرية الحق المطلق – ولكنها لم تكن، لسوء الحظ، فى نفـس قـوة نظريـة

---

[54] فتحى العشرى، مفكرون لكل العصور، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى **1409هـ/1989م**، ص **46**

[55] نفس المصدر، ص**47**

(*) Two treatises of government. in the former the false principle and Foundation of sir Robert Filmer and his followers are detected and overthrown - The Latter is an essay Concerning the originql extend and end of Civil government.



توماس هوبز - التى أعلنها السير روبرت فيلمر Sir Robert Filmer فى كتابه الإبوة[56] Patrircha والتى قامت على النقاط الآتية:[57]

أ - للملك الحق فى حكم رعاياه حكماً مطلقًا استبداديًا طبقًا لمبدأ الحق المقدس للملوك، لذلك يجب طاعته، لأنه مفوض من قبل الله لحكمهم والطاعة له واجبة.

ب- للملك الحق فى وضع القوانين التى تتراءى له، والتى يسير الشعب بمقتضاها دون معارضة، لأنه من المستحيل أن يضع الشعب بنفسه قانونا يفيد به حريته.

ج- أن الدولة التى يحكمها الملك ليست سوى امتداد طبيعى للأسرة الحاكمة التى يفوضها الإله لتولى الحكم، لذلك يجب أن يخضع الشعب خضوع أبناء الأسرة لحاكمها الأكبر. وقد هاجم لوك هذا الرأى فى مقالته الثانية فى الحكومة المدنية، لأنه من غير المقبول أن نطابق بين نظام الأسرة بصورتها القديمة وبين نظام الدولة الحاكمة أو سلطة الحكومة المدنية الحديثة.

لذلك فليس من الغريب أن يمدح لوك الحالة الطبيعية الأولى للإنسان، حيث كانت تسود حياته الطمأنينة والسلام، وكان الناس يتمتعون بمبدأ المساواة بين الناس الذى منحته الطبيعة لهم.

ومن هذه الحقوق، حق الحياة أو المحافظة عليها، وحق الحرية الذى تساوى الجميع فى التمتع به، وحق الملكية. وتعنى الحرية التى يتمتع بها الناس وجود قاعدة دائمة يعيش الناس فى كنفها، ويألفها كل فرد فى المجتمع، تضعها سلطة تشريعية منتخبة، وألا تفرض على إرادتى إرادة خارجية متقلبة ومجهولة.[58]

---

[56] Warnock, G. J., Locke, in: The Concise Encyclopedia..., p. 174.

[57] د راوية عباس، جون لوك، ص ص 114-115

[58] صول ك بادوفر، معنى الديموقراطية، ترجمة جورج عزيز، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، القاهرة، 1967، ص158.

أما حق المساواة الذى أتى لوك على ذكره فلا ينبغى أن نفهم منه كل أنواع المساواة فهناك فروق فى السن أو الفضيلة قد تضع الناس فى مكان الصدارة دون غيرهم، كما قد يضع التفوق أناسًا آخرين فوق المستوى العادى، ومع ذلك فإن هذا كله يتفق مع المساواة بين الناس أمام القضاء أو السلطة كيفما كانت، ومن حق الناس أن يتساووا فى حريتهم الطبيعية دون أن يخضعوا لإرادة الآخرين.[59]

وقد بدأ الصراع ينشب بين الناس عندما تم تحديد ملكيات خاصة بهم، مما جعل حق الملكية الطبيعى الذى وهبته الفطرة الأولى للإنسان يتحول إلى رأس حربة فى صدر كل إنسان ليتحول معه مجتمع الطبيعة الآمن إلى مجتمع حرب وعداوة لا تنتهى ولن تنتهى بين الناس إلى يوم الدين.

لذلك كان لابد من أن يتفق الناس طوعية واختيارًا على عقد "عقد اجتماعى" Social Contract فيما بينهم يكفل الحياة الآمنة بين الناس.

"وتعنى فكرة العقد الأجتماعى، تعاقدًا يضم طرفين هما الشعب والحكومة أو الملك، ولا يصبح العقد لاغيًا إلا إذا أخل أى طرف منهما بالتعاقد، فإذا حدث وأهمل الملك فى مسئولياته تجاه الشعب تعين عزله. وبموجب هذا العقد يتنازل الأفراد عن حقهم فى الحياة وفق قانون الطبيعة، وعن الحق فى عقاب من يخرج على هذا القانون، لذلك تتناول طبيعة العقد الموافقة من قبل الأفراد أو الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعارضة الخارجين على القانون الطبيعى إلى المجتمع ككل".[60]

---

[59] نفس المصدر، ص 137

وانظر أيضاً

Somerville, John, and Santoni, R. E., Social and political philosophy original Extend and end of civil Government, p. 176.

[60] د. راوية عباس، جون لوك، ص 120

عن

* Locke, two treatises of civil Government, p. 164.



وقد ظلت فكرة العقد الأجتماعى تراود أذهان وعقول وخيالات فلاسفة العصر الحديث أمثال توماس هوبز وحون لوك، وجان جاك روسو، إلا أنهم اختلفوا حول طريقة استخدامها، فقد جعلها هوبز تبريرًا للحكم الملكى المطلق، وأيد بها لوك الحكومة الدستورية أو الملكية المقيدة، بينما ذهب روسو إلى ضرورة التأكيد على قيام السلطة فى الدولة على رضا المحكومين.[61]

لقد أعطى لوك بنظريته فى العقد الأجتماعى الكلمة العليا للشعب، مما ينتج عنه أمورًا ثلاثة هامة هى:[62]

أ - أن حق الأغلبية **The Right of majority** سوف يمثل القاعدة الأساسية فى المجتمع ومصدر السلطة التشريعية أو التنفيذية، مما يتحتم معه إخضاع الأقلية للإرادة العامة **General Will**.

ب- تقييد سلطة الحاكم بقيدين هما ضرورة تنفيذ نصوص القانون المراعى فيها الحقوق الطبيعية، والألتزام بالعقد الاجتماعى الممثل للطرف الثانى.

ج- إن أى إخلال للحاكم سواء كان ملكًا أو غيره بالمسئولية وتعديه لحدوده المخولة له من قبل الشعب يستوجب عزله والثورة عليه واختيار من يحل محله فى الحكم.

ولقد نادى لوك بضرورة فصل الدولة عن الدين، كما نادى بضرورة الفصل بين السلطات مما ينجم أن تقوم الحكومة المدنية بتقسيم السلطات **Powers** إلى ثلاثة أنواع هى:

أ - **السلطة التشريعية Legislative**

وتمنح لممثلى الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بطريقى الإنتخاب أو الوراثة.

---

* Cranston. Maurice, locke on politics, Religion and Education, F. E. New york, 1965, pp. 50-51.

(61) نفس المصدر، ص 121.

(62) نفس المصدر، ص 122

ب- السلطة التنفيذية excutive

ويتحدد عملها فى تنفيذ القوانين التى يضعها الشعب عن طريق سلطته التشريعية وتتضمن القوانين الإدارية والقضائية.

ج- السلطة الفيدرالية Federative

وتعمل على تكملة السلطة التشريعية وتتكون من مندوبين عن المدن.

وقد دعى إلى ضرورة عدم اجتماع السلطات فى يد واحدة وإلا مال الحكم والنظام السياسى إلى الديكتاتورية، هذا فصلا عن مناداته باستخدام الحرية كمبدأ أساسى للنقد.

أما الأصول التى اعتمد عليها لوك عند قيام العقد الأجتماعى فكانت كما يلى:-[63]

- ضرورة قيام العقد على الحرية الكاملة للإنسان.
- ليس هنالك إجبار على أداء الأفراد ما لا يحبون.
- يتنازل الفرد عن بعض الحقوق.
- يتم التنازل للمجتمع كله وليس لأفراد محددين.

أما الحكومة فلابد لها أن تتبع المبادئ الآتية:

- يجب أن يكون القانون سليماً صحيحاً خالياً من التعسف.
- لابد أن ينطبق القانون على جميع أفراد الدولة مهما كان شأنهم.
- ضرورة التزام السلطة بوظيفتها كمنظمة وليست كما لكة.
- لا تتنازل السلطة التشريعية عن أداء وظيفتها كذلك لا يحق لها فرض ضرائب دون موافقة الشعب.

ذكرت منذ هنيهة مناداة لوك بضرورة فصل السلطة الدينية أو الكنيسة عن السلطة المدنية، ويقول فى ذلك:

"إنه لما كان من واجب الحاكم المدنى civil magistrate تنظيم شئون الناس فى الحرية والملكية والحياة (فى الصحة والأرض والمال والمسكن

---

(63) د محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص 158



ووسائل الترفيه وما شابه ذلك) فهذه أمور تختص بها سلطة الدولة والقوانين ولا دخل للدين أو الإيمان فيها".[64]

وكانت دعوته هذه قائمة على أساس التسامح **Toleration** والتي أعلنها في رسائله المختلفة ونادى بضرورة ألا تضطهد الكنيسة أي إنسان بسبب عقيدته، لأن الحرية مكفولة للجميع، فضلًا عن ضرورة تجنب التحي **Prejudice** لجماعة دينية دون أخرى، لأنه من الضروري أن تعمل الدولة والكنيسة من أجل سعادة المواطنين.

كما نادى لوك بضرورة تجنب التأمل النظري الذي يؤدي بالتالي إلى غموض المعرفة الروحية، فلا يجب مهاجمة من يخالفوننا في الاعتقاد لعدم وضوح المعرفة بالبرهان، ومن ثم يجب أن يسود التسامح بين الجميع، إلا إنه يستثني من تسامحه هذا الملحدين **Atheists** فلا تسامح معهم ولا سلام.[65]

3- فلسفة الأخلاق

أنكر جون لوك أن تكون الأخلاق فطرية تمشيًا مع اتجاهه التجريبي الحسي العملي، إلا أنه اعتقد أن لدى الإنسان قدرات وملكات خاصة تجعله قادرًا على اكتساب المعرة الخلقية التي تمكنه من تحقيق حياة أخلاقية خيرة ينعم فيها بالسعادة، والسعادة هدف أسمى يسعى إليه معظم الفلاسفة منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو والأبيقورية والرواقية وحتى لوك ومن أتى بعده من الفلاسفة.

"ورغم ظهور هذا الاتجاه العلمي في الأخلاق عند لوك، وتأكيد الفيلسوف نفسه على هذا المنحى، إلا أننا نلمس من نصوص أخرى له، (مثل رسالة مختصرة عن السعادة **A Note on Happiness**) كيف أنه حاول مع هذا إقامة علم نظري للأخلاق يتطابق مع الرياضيات، مثله في ذلك مثل العلوم الدقيقة، وبهذا ينتقل بنا من منطق الواقع إلى منطق الرياضيات النظري في مجال الدراسات الأخلاقية، فهو يقول مؤكدًا ومدللًا على صحة هذا المعنى الذي يشير إليه بقوله أن لدّى من الجرأة ما يجعلني اعتقد أنه بالإمكان البرهنة

---

[64] د. راوية عباس، جون لوك، ص **131**

[65] نفس المصدر، ص ص **132-133**



على المبادئ الأخلاقية بنفس الطريقة التى تتم بها البرهنة فى الرياضيات. وهكذا يحاول لوك أن يضع أفكارنا عن المبادئ الخلقية فى إطار المعرفة البرهانية، اعتقاداً منه بأنها تتسم بالدقة التى تتسم بها العلوم الرياضية". [66]

ويذكرنا موقف لوك فى محاولته إقامة علم أخلاق على غرار منطق الرياضيات بموقف باروخ سبينوزا، وهو ليس عنه ببعيد، فقد ترك تأثير الرياضيات ومناهجها الدقيقة وبراهينها اليقينية أثرها على فلاسفة عصرى النهضة والتنوير معا.

واهتم لوك بأسباب السعادة الإنسانية وحصرها فى خمسة أسباب هى: الصحة، والسمعة الطيبة، والمعرفة، وفعل الخيرات، والأمل الذى يتوقع منه الإنسان سعادة أبدية وإن كانت مبهمة بالنسبة إليه.

أما ما يسبب للإنسان السعادة الروحية التى توحى له بنيل السعادة الأبدية فى العالم الآخر فهى الخضوع التام لما يمليه على العقل من طاعة القانون الإلهى الذى وضعه الله تعالى للإنسان حتى قبل أن يوجد على الأرض. واتفق مع لوك فلاسفة عصر النهضة.. ديكارت ومالبرانش وبسكال وليبنتز فى إمكان أن يحيا الإنسان حياة سعيدة وأبدية خالدة فى العالم الآخر.

لقد جعل لوك إرادة الله تعالى وقدرته خلف النظرية الأخلاقية التى حاول إقامتها، إيماناً منه بأن الله تعالى يبصر الناس فى الظلام، ويرتب لهم الثواب والعقاب ويحاسب المذنبين، كما منح الله تعالى الإنسان الأمانة الكبرى.. العقل الذى يستطيع بمقتضاه أن يتعرف بالبرهان على الحقائق الأخلاقية التى يجب أن يهتدى بها، فضلا عما تضمنه الكتاب المقدس من تعاليم ومبادئ أخلاقية تنظم سلوكه، وترسم له طريق السعادة فى الدنيا والآخرة. [67]

---

[66] د. على عبد المعطى، تيارات فلسفية حديثة، ص 134 (بتصرف)

[67] نفس المصدر، ص137



ويضيف لوك قوله تأييدًا لما جاء في الفقرة السابقة:

"إن إردة الله (تعالى) هى الأساس الراسخ للأخلاق، وهذا الموقف هو ما يتقيد به لوك دائمًا، لقد وضع الله (تعالى) قانونه من قبل للإنسان، وأن الحياة الأخلاقية تتمثل فى طاعة ذلك القانون، بل وأن فى طاعة أوامر الله (تعالى) ما يتفق مع طبيعتنا البشرية، وهو الأمر الذى بحثنا عليه فى نهاية المطاف".(68)

4- التــربيــة

ضم كتاب لوك "بعض الآراء عن التربية" الذى أصدره عام 1693م خلاصة آرائه فى التربية العملية، وكان ثمرة تجربته مع بعض الأولاد الذين علمهم وطبّق عليهم طريقته التربوية. وقد طلب منه صديقه كلارك **E. Clarke** أن يعطيه النصيحة عن أفضل الطرق الذى يمكنه استخدامها فى تعليم ابنه الوحيد. فكتب لوك كتابه عن التربية الذى نال اهتمام كثير من الناس وذاع بينهم فصدرت له عدة طبعات أثناء حياته **Locke's lifetime** وبعد وفاته. وظل أحد أعظم الكتب الكلاسيكية فى العالم.(69)

لقد آمن لوك أن "العقل السليم فى الجسم السليم"، وهذا القول هو الوصف الكامل للوضع السعيد فى العالم".(*) وقد بدأ لوك حديثه التربوى بهذا القول الذى فصّله على ضوء خبراته الطبية والتربوية **medical and pedagogical**، فقد نصح الناس أن يتناولوا وجبات صحية، وأن يرتدوا ملابس معينة، وأن يقوموا ببعض التدريبات الرياضية، وأن يربوا أولادهم على هذه الأسس حتى يتمتع أولادهم بالصحة طوال حياتهم.(70)

ولا شك أن لوك وضع نظرية ذات قيمة فى مجال التربية، كان يهدف من ورائها تطوير نظام التعليم باستحداث طرق جديدة ومبتكرة. كما اهتم عند

---

(68) نفس المصدر، نفس الموضع

(69) Wright, w., A History of Modern Philosophy, p. 169.

(*) A sound mind in a sound body is a short but full description of a happy state in this world.

(70) Ibid.

وضعها بالدفاع عن الحرية الشخصية للأفراد، وتحرير أفكارهم من التقاليد القديمة البالية، وطالب فى ثنايا كتابه عن التربية باستقلال التعليم عن سلطة الكنيسة والحكومة معا. وتعليم الأطفال والشباب تعليمًا يتفق والمناهج العملية الجديدة، والتخفيف من الدراسات النظرية كالبلاغة **Rhetoris** والمنطق **Logic** وكذلك اللغات كاليونانية والعربية والعبرية التى لا جدوى منها فى نظره، والتى يقتصر استخدامها على السادة الإنجليز وهم فئة محدودة من أبناء الشعب العريق. كما نادى بتعلم التاريخ والجغرافيا والفلك والطب والتشريح، فضلًا عن مناداته بقيام التلاميذ برحلات مستمرة إلى البلاد المجاورة لتنمية خبراتهم وقدراتهم.[71]

ولقد امتدت توجيهات لوك وتوصياته فى مجال التربية إلى الجانب الأخلاقى وذلك لأهمية تنمية الفضائل الأخلاقية والاجتماعية، ذلك أن التربية السليمة قوامها العلم الجاد، والخلق القويم، ويتطلب هذا من المعلم حسن معاملة التلاميذ والتخفيف من عقابهم، واتباع مبدأ "القدوة الحسنة".[72]

وقد تركت نظرية لوك فى التربية أثرها على الباحثين الذين جاءوا من بعده، فهذا جان جاك روسو **J. J. Rousseau** الذى طوّر نظرية لوك فى كتابه "إميل" **Emile**، وقال ريتشارد آرون **Richard Aaron** عن كتاب لوك فى التربية: "لايوجد كتاب للوك حازت قراءته وأهميته شهرة عريضة أكثر من (آراء فى التربية) حتى لقد أصبح لأهميته جزءًا من النظرية التربوية العامة لبلده، ولبلاد كثيرة فى العالم الأوروبى وقتذاك".[73]

5- الذاتية الشخصية

ناقش لوك نظرية "الذاتية الشخصية" **Personal Identity** فى إطار دراساته فى علم النفس، فتناول الشعور أو الوعى والذاكرة وهى جميعًا تعتمد على استمرار وجود الجسم، كما تناول فى كتابه "مقالة فى العقل

---

[71] د. راوية عباس، جون لوك، ص ص145 – 146

[72] نفس المصدر، ص ص 148 – 149.

[73] نفس المصدر، نفس الموضع

الإنسانى" علاقة الوعى بالنسيان، وذكر أن النسيان غالبًا ما يعترض الوعى فيقوم بقطعه عن مواصلة عملية التذكر.[74]

ويعّرف لوك "الشخص" Person باستخدام مصطلحات تتصل بالوعى، حيث أن الوعى Consciousness دائمًا ما يصاحبه الفكر، وهذا هو ما يسمى بالذات أو بالنفس Self وبهذا يتميز هذا الشخص عن سائر الأشياء الأخرى المفكرة، وبهذا أيضًا تتكون لدينا الذات الشخصية.

ويقول لوك إن للوعى دور فيما نعرفه باسم "الذات الشخصية" ويتمثل هذا الدور فى جانبين: أحدهما منطقى والآخر ميتافيزيقى، بينما يصبح للذاكرة دور محدود[75] ، لأنها عرضة للوقوع فى الخطأ، ولكن هذا الواقع لا ينطبق على الذات الشخصية حيث أن الإحساسات ربما تكون محدودة أو مضللة وبالتالى فهى تحدد معرفتنا بالأجسام، ولكنها لا تحدد معرفتنا بالأجسام من الناحية الميتافيزيقية والوجودية.[76]

كما يناقش لوك السؤال التالى فى معرض مناقشته للذات الشخصية: "لماذا تتصف مادة ما بالفكر ولا تتصف به مادة أخرى؟

ورداً على هذا التساؤل يقول لوك إن هذا يعود إلى الخير الإلهى الذى يمكنه أن يمنع شخص ما مفكر من أن يعى ما يفعله شخص آخر يفكر أيضًا، أى أن طبيعة الأشياء تجعل من المستحيل أن تنتقل الذاكرة من مادة مفكرة إلى مادة أخرى مفكرة أيضًا[77] .ويرى بعض النقاد الدارسين لفلسفة لوك عن الخير الإلهى أنه افتراض لا فائدة منه لأنه افتراض مسبق لوجود شئ آخر يسهم فى تكوين الذات الشخصية، وهو المسئول الحقيقى عنها.

---

[74] **Helm, Paul, Locke's theory of personal Identity, the journal of Royal Institute of philosophy, edited by Renford Bam - brough Cambridge University press, vol. 54, N. 208. London, 1979, p. 173**

[75] **Ibid., p. 175.**

[76] **Ibid.**

[77] **Ibid., p. 176**

أما فيما يتعلق بقدرات الذاكرة الإنسانية وحدودها، فإن هناك افتراض يقول أنه إذا كان العقل الإنسانى مصاب بداء النسيان فإنه من غير المحتمل تعريف الذات الشخصية باستخدام مصطلح الذاكرة، فإذا كان ذلك صحيحًا فإنه من الصعب علينا تقدير دور الذاكرة بل ويصبح ضعف الذاكرة متعلق بالأفكار الموجودة فى العقل، فعندما تضعف أفكار العقل وتختفى بعيدًا عن منطقة الفهم لا تترك أثرًا غير هذه الظلال الضعيفة فى الذاكرة، وعندما يخلو العقل منها، ونعتقد نحن بعدم وجودها، فعندئذ فقط تكون هناك الذاكرة ويأتى دورها الفعّال، كما أن عدم استخدام الأفكار بطريقة تجريبية صحيحة يضعفها ويخزنها فيما يعرف بالذاكرة.[78]

6- الألوهية

عندما وجّه جون لوك سهام نقده نحو الأفكار الفطرية شمل معها فكرتنا الفطرية عن وجود الله تعالى، ولا يعنى ذلك أن لوك ينكر وجود الله تعالى بل هو على عكس ذلك تمامًا يعتقد بوجوده لكنه ينكر فقط أن تكون فكرتنا عنه فكرة فطرية، ويرى إن معرفتنا بوجود الله معرفة برهانية ويقصد بها قدرة إدراك العقل لما بين الفكرتين من اتفاق أو اختلاف إدراكًا غير مباشر، وبالتالى فإن هذا النوع من المعرفة يحتاج فى لإثبات صحته إلى برهان، إذن فمعرفتنا بوجود الله تعالى برهانية تعتمد على مبدأ العلية، ذلك أن الموجود الحادث الذى هو أنا (الإنسان) يستلزم موجودًا سرمديًا عاقلا كلى القدرة، أكثر منا قوة ومعرفة وعلمًا.[79]

"فاللاوجود لا يمكن أن ينتج أى وجود، ولذا فهناك شئ أزلى.. فنحن إذا عرفنا أن هناك نوعًا من الوجود الحقيقى وأن العدم لا يمكنه أن ينتج أى موجود حقيقى فسيكون برهانًا واضحًا على القول بأنه لابد من وجود شئ

---

(78) Ibid., p. 177.

وأيضاً للمؤلف مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، ص ص 153 - 154

(79) د عزمى إسلام، جون لوك، ص ص233 - 234 وأيضًا د محمود حمدى زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص ص177 - 178. وأيضاً يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص143-

ما منذ الأزل طالما أن كل ما هو ليس منذ الأزل له بداية. وكل ما له بداية يجب أن يكون ناتجًا عن شئ غيره.... وهذا المصدر الأزلى لكل ما هو موجود يجب أن يكون مصدراً وأصلًا لكل قوة".(80)

ونحن نعلم مما سبق أن لوك اعتقد بأنه لا يوجد شئ لا يمكن معرفته إلا من خلال الإحساس، ولكنه استثنى من ذلك وجود الله تعالى The Existence Of God، فقد اعتقد أن وجوده لا يمكن اثباته إلا عن طريق المعرفة البرهانية، وقدم لوك برهانًا يتكون من عدد من القضايا كل واحدة منها يمكن معرفتها بالحدس والبرهان معًا. فالإنسان. على سبيل المثال - يعرف أنه موجود بالحدس، وأن العدم لا يمكن أن يوجد شئ. كما أن هناك أيضًا الدليل النفسى Self-Evident وأن الموجود الأزلى مصدر القوة - كما جاء فى الفقرة السابقة - إذن يتبين لنا أن هذا الموجود الأزلى كامل القدرة وكلى العلم هو الله تعالى(81)

ولكن هناك تعارض واضح بين ما قاله وليم رايت فى كتابه الشهير: "تاريخ الفلسفة الحديثة" (ص ص160-161) وبين ما جاء فى كتاب الدكتورة راوية عبد المنعم عباس(*) حيث قالت بالحرف الواحد فى كتابها "جون لوك: إمام الفلسفة التجريبية):

"وإذا كانت الرؤية العملية والتجريبية قد انسحبت على فلسفته برمتها، فإن الذين لم يستثن من هذه الرؤية كذلك".

ولكن وليم رايت يقول إنه استثنى الدين من هذه النظرة التجريبية الحسية الملموسة، وربما كان هذا التعارض ومثله كثير فى كتب تاريخ الفكر الفلسفى، هو الذى أدى بكل من كتب عن لوك إما أن يتهمه بالإلحاد لأنه حاول تطبيق المذهب التجريبى الحسى على وجود الله تعالى ففشل، فلم يستطع

(80) نفس المصدر، نفس الموضع.

(81) Wright, A history..., pp. 160-161.

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية



اثبـاته، وإما أن يتهمه بالإيمان بوجود الله تعالى ويحـاول تقديـم الـبراهين العقلية أو المادية أو العقلية والمادية معًا عليه.

فإذا نظرنا إلى كتابه "معقولية النصرانية" The Reasonableness of Christianity نجده ينظر إلى الدين من منظور عقلى، ويحـاول أن يضـع معطيات النصرانية تحت ضوء العقل والمنطق، ومن آرائه أنه يجب النظـر إلى الدين النصرانى نظرة عقلية، وأن حقـائق الوحـى Revelation يجـب اختبارها بالمحك العقلى، وهذا ما رفضه سورين كيركجارد تمامًا فى كتاباتـه عن النصرانية بل واتهم الدين النصرانى أنه مناقض للعقل، وأنه يحتاج إلـى قفزة إيمانية ونحن نغمض أعيننا عن مفرداته التى غلفها رجال الديـن بما يعرف بالأسرار Secrets لتجنب اختبارها بالعقل الذى دعا إليه جون لوك قبل كيركجارد بنحو مائة وخمسين سنة على وجه التقريب.

ويدافع لوك عن معقولية النصرانية على أساس أن هـذه المعقوليـة غريزية، فالسيد المسيح – كما يدّعى لوك – قد استرد خلود البشريـة علـى أسس أو شروط ثلاثة هى:

أ – الإعتقاد فى السيد المسيح كمسيح As the Messiah.

ب– التوبة Repentance.

ج – العفو عن الآخرين Forgiveness of others.

وهذه المبادئ إن صح تسميتها بالمبادئ هى مبادئ جوهرية لتحقيق الخلاص Salvation. كما أن الإعتقاد فى حقيقة ما سـتؤدى عنـد دراسـة الإنجيل إلى قبول حقائق أخرى – كما قال بول Paul – فى رسائله epistles، فهذه الرسائل قد كتبت فى مناسبات مختلفة ولم تكتب دفعة واحدة فجاءت غير مترابطة.[82]

من هذه يتبين أن لوك يدافع عن النصرانية التقليديـة، فـإذا قارنـاه برجـال عصر التنوير فى القرن الثامن عشر وهم رجـال مـن المؤمنيـن Deists نجـده يتقدمهم على الرغم من أنه كتب دفاعه هذا فى العقد الأخـير من القـرن السابع عشر. فلا شك إذن فى أنه فتح الطريـق للمؤمنيـن مـن

(82) Wright, A History..., pp. 163-164.

رجال القرن الثامن عشر عن طريق وضع مبادئ قليلة للدين النصرانى، وفى ذات الوقت رفض أى شئ يتعارض مع العقل، كما أنه وقف أمام المجدفين بالله من أمثال فولتير Voltaire وبقية الشكاك Skeptics والماديين materialists.[83]

وعلى الرغم من أن لوك تصور الله تعالى جوهرًا روحيًا لا متناهيًا، إلا أنه رفض أن تكون معرفة الإنسان الذى يجهل ماهيته معرفة فطرية، ومن ثم فهى معرفة تحتاج لبرهان عقلى وفى نفس الوقت فإن العقل قاصر عن إدراك مثل هذه المعرفة.

كذلك لم يستطع لوك تقديم براهين تثبت وجود الله تعالى بل إنه سلم بوجوده الأزلى تسليمًا إستنادًا إلى وجود الإنسان وهو الحادث المخلوق بعلة خالقة هى الله الموجود القديم الكامل.[84]

أما عن صفات الله تعالى فإن لوك يقول: "إننا لا نستطيع مجرد الأمل فى معرفته كاملًا كما هو كائن فعلًا، لكننا نكوّن صورة أو فكرة عنه فحسب، هى فكرة مركبة a Complex idea مثل جميع الأفكار المركبة. ونحن نتصور فى الله جميع صفات الكمال والخير، وهى ليست صفات كالتى نتصورها فيما بيننا".[85]

إن الله تعالى إلهًا لا متناهيًا خالدًا يكمن فيه الخير الكلى والقدرة الكلية، حكيم حكمة ليست كحكمتنا، ولا يمكن تصوره تصورًا عقليًا، لا نعرف عنه سوى قوة الحضور فى حياتنا ذلك الحضور الذى نستمد منه القوة والأمان.[86]

تعقيب

تركز النسق الفلسفى للفيلسوف الإنجليزى جون لوك على جوانب فلسفية هامة تضمنت المعرفة والسياسة والأخلاق والتربية والدين. وقد كان

(83) Ibid., p. 164.

(84) د راوية عباس، جون لوك، ص 156

(85) نفس المصدر، نفس المرجع

(86) Aaron, John Locke, p.301.

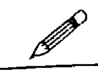


لاستخدام المنهج التجريبى فى تلك الفترة ضرورة ملحة حيث استشرت النزعة العقلية بشكل لا مثل له بلغت أوجها لدى الفلاسفة الفرنسيين والألمان، وتركت تأثيرها واضحًا على الفلسفة التجريبية. هذا بالإضافة إلى بروز الجانب العلمى والعملى التجريبى فى عصر لوك حتى سمى ذلك العصر بعصر العلم والعمل والأختراعات وعصر التنوير. كل ذلك قلب الموازين التقويمية فى العالم كله. كما كان لانتشار المناهج التجريبية الحديثة فى علم النفس أثرها الذى لا بمكن اغفاله في كتابات لوك وبقية فلاسفة عصر التنوير ومن تلاهم حتى يومنا هذا.

ولنبدأ التعقيب بالإشارة إلى نظرية لوك فى المعرفة، فقد جعل لها مصدران أساسيين هما المصدر التجريبى الخارجي، والمصدر الحدسى الباطنى، وهما مصدران متضادان مختلفان. ولا نجد عذراً لاستخدام لوك للعناصر الأولية الحدسية فى المعرفة التجريبية الحسية التى أراد أن يؤسس بنائه المعرفى بل قل بناءه الفلسفى ككل عليها.

ثم زاد لوك الطين بلة عندما جعل المعرفة الإنسانية لا تتم إلا بتضافر قطبيها وهما الإحساس والفكر الداخلى معاً، فجعل عمليات الإحساس عمليات سلبية بينما جعل الفكر الداخلى ذات فعاليات إيجابية. إذن فمصدر المعرفة الأساسى وهو الحواس والمعطيات الحسية مصدر سلبى، فضلًا عن أن المصدر الثانى وهو المعطيات العقلية كامنة فى الذهن أى أنها فطرية بلغة ديكارت، لقد استعاض لوك عن كلمة "فطرية" التى هاجمها هجومًا عنيفًا بكلمة الفكر الداخلى، بينما بقيت كل التأثيرات والمؤثرات والإيجابيات والحيثيات والنتائج واحدة.

إن الأفكار هى المصدر الرئيسى فى المعرفة لدى لوك وهى نفسها المصدر الرئيسى فى المعرفة لدى ديكارت وبدونها لا تتم المعرفة مع وجود الحواس، مما يعنى معه اتفاق لوك مع ديكارت فى أن الحواس وما ينتج عنها من أفكار عن العالم الخارجى والأشياء الواقعية ليست محل صدق مطلق أو يقين لا يأتيه الشك من بين يديه ولا من خلفه.



لقد أصاب النسق الفلسفى المعرفى عند لوك فى نهاية الأمر تنئ من الخلط والاضطراب حتى أنه بدًلا من تحقيق معرفة تجريبية يقينية جعلها معرفة إنسانية قاصرة بسبب عدم كفاية الأفكار، ثم يبدأ فى نقاش جدلى لا طائل تحته عندما ذهب إلى إنكار مذهب الثنائية بعد إثباته، ثم يعود بكل هذا إلى الله تعالى فيجعله الكائن الكامل اللامتناهى الذى يمتلك العلم الكلى والقدرة الكلية. ولو تواضع لوك قليًلا لجعل للإنسان قدرات محدودة كما هى فى الواقع واعترف بها مسبقاً ولتجنب الوقوع فى التناقض والاضطراب.

أما نظرية لوك السياسية فكانت رد فعل للأحداث السياسية التى وقعت فى أيامه، مما جعله ينادى بفصل الدين عن الدولة متناسيًا خطأ الإعتقاد، فالدين لا ينفصل عن الحياة برمتها، ولو فعلنا ذلك لكنا كمن بحرث فى البحر.. لقد أنزل الله تعالى الأديان التى اختتمت بالدين الإسلامى حتى أصبح هو الدين الوحيد الذى يعترف به الله تعالى مصداقًا لقوله: "إن الدين عند الله الإسلام"، حتى يعالج كل شئون الحياة الإنسانية فى مجال العبادات والعقائد والتشريعات والأحوال الشخصية والحرب والسياسة والأخلاق والمعاملات وسائر نواحى الحياة.

ولقد امتدت مؤثرات لوك السياسية إلى سائر الدول الأوروبية وكانت رسائله فى التسامح هى المصدر الذى استقى منه جورج واشنجطون وزملاؤه الدستور الأمريكى عام 1776م. كما أنه أشار فى تلك الرسائل إلى أن تسامحه هذا يجب أن يشمل اليهود والمسلمين وسائر البشر الذى يقبلون المبادئ العامة فى الأخلاق حتى يكونوا مواطنين صالحين فى حكومات تجعل نبراسها الوحيد القوانين التشريعية السليم، ولكن هذا التسامح لم ينل المسلمين بخير على يد الدولة الاستعمارية المتمثلة فى بريطانيا العظمى التى مدت اخطبوط استعمارها إلى بقاع كثيرة فى العالم وعملت على مص دماء الشعوب المقهورة لمصلحة السادة الإنجليز ومصلحة التاج البريطانى.

ولم يستطع لوك أن يتعلم التسامح الحقيقى من المجتمعات الإسلامية، حيث عمّ التسامح المجتمعات الإسلامية منذ زمن الخلفاء الراشدين إلى اليوم، مع جميع أصحاب الديانات السماوية وغير السماوية. فقد عاملوا



الصابئة عبدة الكواكب فى شمال العراق والمجوس عبدة النــــار الإيرانييــن، وكانوا على دين زرادشت وما زعمه فى كتاب الأفستا من أن للعالم إلهين إلها للنور وإلها للظلام، عاملوهم جميعًا معاملة أهل الكتاب.[87]

ولا يفوتنا ونحن فى هذا المقام أن نشير إلى التعايش المادى والفكرى بين المسلمين وأهل الذمة من النصارى واليهود فى العراق والشــام ومصــر والأندلس مما يدل معه على أن أهل الذمة نعموا بحياة آمنة وتسامح عظيــم، مما دفعهم إلى أن يتعربوا لسانا وفكرًا، وأن يترجموا كتبــهم المقدســة إلــى العــربية. وأن يقيموا صلواتهم فى كثير من كنائسهم ومعابدهم بالعربيــة، وغير ذلك من الصور التى كان فيها التسامح الإسلامى آية من آيات الجمــال الإنســانى[88] ، ليت لوك تعلمها ونشرها حتى بين المذهب النصرانية المختلفة والمتناحرة التى يكره بعضها بعض من الكاثوليك والأرذودكس والبروتستانت.

إذن فنحن لم نر تسامح لوك يعم بالشكل الذى أراده له لا بين العــالم الأوروبى ولا بين الغرب المتعصب والشرق المتسامح.

ونحن اليوم لا ننأى عن مؤامرات بريطانيا أو انجلترا فهى تتآمر على شعوب العالم وما زالت تقود الحملات الصليبية ضد المسلمين فى كل مكــان، فقد ذهبت دعاوى جون لوك أدراج الرياح.

أما فى مجال الدين والألوهية فقد تابع لوك ديكارت حتى فــى قولــه بالكائن الكامل اللامتناهى وأعطاه نفس الصفات واقتصر فى أدلة وجــود الله على الدليل العلىّ فقط دون بقيــة الأدلة، واعترف بأن معرفــة الله فطريــة. وإن تجنب استخدام اللفظ ذاته. إن الخطأ الذى وقع فيه لوك وفلاسفة كثيرون آخرون غيره هو أنهم لم يستطيعوا أن يفرقوا بين اســتخدام مناهجــهم فــى المعرفة وبين استخدامها فى مجال الدين. تقبل المعرفة اســتخدام أى منطــق يتراءى للفيلسوف وبالتالى يخضع هذا المنهج للقبول أو للرفض أو التعديــل، ولكــن الدين لا يقبل غير منهج واحد ووحيد هو الإيمان.. أن يســلم المــرء مهما كانت درجة علمه ومعرفته وتلّه للجبين.. وأن يؤمن إيمان العجائز، لأن إعمال العقل له مجال آخر.. وإن كان يستطيع أن يستخدمه فى مجال الديــن بعد الإيمان والتسليم إن شاء.

(87) د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص 97 - 98.

(88) نفس المصدر، ص98



الفصل الثانى
جورج بركلى
George Berkeley
1753 - 1685

مقـــــدمـــة

رأينا فى الفصل الأول من الباب الثالث كيف أن فلسفة جون لوك قـد وصلت به إلى بعض الصعوبات والمشكلات الفلسفية التى تمثلت فـى زيـادة الشك لدى الكثيرين، كما أنها وقفت موقفًا غريبًا من الديـن بسـبب محاولـة تطبيق المنهج التجريبى المستخدم فى مبحث المعرفة على موضوعات الديـن مما أدى بالناس إلى التشكك فى وجود الله ومن ثم إلى الإلحاد حتى انتشـرت هذه الموجة بين الناس فى أوروبا وساعدت فى تعميـق الدعـوة العلمانيـة **Secularism**، وتعـالت الأصوات لفصل الدين عن الدولة، ثم فصـل الديـن عن الحياة بصفة عامة، واتخذ الدين فى أوروبا وبعدها الولايات المتحدة مكانا منكمشًا واقتصر على مظاهر لا روح فيها ولا إيمان عميق يعمـر القلـوب ويزهو ويسمو بالأرواح.

أولًا: سيرة حياة بركلى

ولد جورج بركلى **George Berkeley** عام 1685م فى قلعة دايزرت **Dysart** بالقرب من مدينة توماس التى تقع على بعد إثنى عشـر ميـلًا مـن كيلينى **Killenny** فى أيرلندا **Ireland**.

تلقى دراسته وتعليمه الأولىّ فى مدينة كيلينـى حيـث درس الآداب الكلاسيكية واللغات اليونانيـة واللاتينيـة والفرنسـية والعبريـة كمـا درس الرياضيات وبرع فيها وأحاط بعلم الطبيعة النيوتونى، وكانت شـهرة اسـحق نيوتن وقتئذ فى قمتها، وكانت فلسفة لوك وتدريسها تحتل جانبًا أساسـيًا مـن برامج طالب الفلسفة.

ثم التحق بكلية الثالوث **Trinity College** فى دبلن **Dublin** وحصـل فيها على درجة الماجستير وعرف هناك بذكائه المفـرط وأفكـاره الغريبـة

واستقر فى الجامعة عاكفا على الدراسة حتى خلت وظيفة مدرس بها، فعين بعد سنتين وبدأ عام 1707م كتابة مذكراته الفلسفية ولم يكن يقصد نشرها، ولكنه أراد الأستعانة بها فى محاضراته وكتبه فى المستقبل.

وقد اهتم بالفلسفة اهتماما كبيرا وبدأ يضع المبادئ الأولى لفلسفته التى جاءته فجأة وكأنها وحى أو أشبه. وفى عام 1709م أصبح قسيسا فى الكنيسة الإنجليزية، وبعد سنة من ذلك ذهب إلى لندن حيث التقى بعدد كبير من الأدباء مثل جوناثان سويفت Jonathan Swift (1667-1745)، وتوماس أديسون Thomas Addison (1793-1860)، وغيرهما من الفلاسفة أمثال كلارك E. Clarke وهتشسون Hutcheson.

رحل بركلى بعد ذلك إلى إيطاليا كأمين سر للسفير البريطانى بيتربورو Peterborough كما زار فرنسا والتقى هناك بالفيلسوف الفرنسى نيقولا مالبرانش، وقام بزيارة إلى الولايات المتحدة ليجمع الأموال اللازمة لإنشاء كلية فى جزر برمودا (مستعمرة رود أيلاند) (Rhode Island) تسعى إلى إصلاح المجتمع على غرار ما فعل أفلاطون عندما أنشأ الأكاديمية فى أثينا القديمة، ولكن لم يكتب للمشروع النجاح. فعاد إلى انجلترا. وفى عام 1734م سيم أسقفا لأبرشية كلوين Cloyne حتى توفى عام 1753م على إثر فقده لإبن له حزن عليه ومات بأكسفورد ودفن بكنيسة المسيح Christ Church.

ثانيا: مؤلفات بركلى

عاش بركلى ما يقرب من 68 سنة قضاها فى خدمة الدين والكنيسة والتأليف. ومن أهم الكتب التى نشرها ما يلى:

1- الكتاب الإعتيادى (1707) The Common-Place Book.

2- مقالة نحو نظرية جديدة فى الإبصار (1709) An Essay towards a new Theory of vision

ألغى فيه الوجود المادى الخارجى للأشياء، وحصر وجودها فى مجرد إدراكها الذاتى.

3- بحث يتعلق بمبادئ المعرفة البشرية(1710)

A Treatise Concerning the principles of Human Knowledge.

عرض مذهبه في صورة متكاملة حيث نقد الأفكار المجردة وحصر المعرفة فى الأشياء الجزئية.

4- الخضوع السلبى (1712) **Passive obedience**

بين فيه رضوخ العالم النصرانى للقوة العليا التى تبدو فى قوانين الطبيعة كما وضعها الله تعالى.

5- محاورات ثلاث بين هيلاس وفيلونس (1713)

Three Dialogues between Hylas and philonus.

كتبه بركلى بلغة الحوار بين فيلسوف مادى وفيلسوف لا مادى، وينتصر فيه بركلى للفيلسوف اللامادى تمشيًا مع فلسفته.

6- فى الحركة (1721) **De Motu**

هاجم بركلى فى هذا الكتاب طبيعيات نيوتن.

7- السيفرون أو الفيلسوف الصغير (1734)

Alciphrone or the Minute philosopher.

8- المحلل (1734) **The Analyst**

جعل بركلى خطابًا موجهًا إلى رياضى ملحد وفيه نقد لمبادئ الرياضيات على أساس النزعة الإسمية.

9- سلسلة الإنعكاسات الفلسفية وطلبات تتعلق بفضائل محلول القطران. (1744)

A Chain of philosophical Reflexions and Inquires Concerning the virtues of Tar water.

عرض فيه للأمراض التى يمكن أن تعالج بماء القطران. ثم عرج إلى الميتافيزيقا ثم الدين.

ثالثًا: نسق بركلى الفلسفى

ولد بركلى وعاش وسط تيارات فلسفية متباينة، وعاصر فلسفة وفلاسفة من أشهر الفلسفات والفلاسفة الذين كان لهم عظيم الأثر فى تاريخ الفكر الفلسفى.

ولقد ولد بركلى عام 1685، أى بعد وفاة باروخ سبينوزا بثمان سنوات، وكان لوك ما زال حيًا يرزق وعمره ثلاثة وخمسون عامًا، وليبنتز فى أوج عمره وشهرته وهو فى الواحدة والأربعين، وعندما التحق بركلى بالكلية، وهو فى سن الخامسة عشر كانت التيارات الفلسفية فى القارة الأوروبية وانجلترا بالذات قد انعكست عليه، وتأثر بها، وعندما بلغ بركلى التاسعة والثلاثين من عمره ولد كنط، وعندما مات كان ديفيد هيوم فى الثانية والأربعين، وكنط فى التاسعة والعشرين، وبذلك – كما يقول شاخت – يكون من ناحية الترتيب الزمنى للأحداث والتتابع الفلسفى شخصية انتقالية بين الجيل الفلسفى التالى لديكارت، وبين هيوم وكنط اللذين سيجئ الكلام عنهما فيما بعد.[1]

اختلفت اتجاهات بركلى الفلسفية عن تلك الاتجاهات التى سادت لدى لوك وكنط، واتفقت مع اتجاهات ليبنتز وهيوم، وقد حدد اتجاهاته الفلسفية مبكرًا عندما كان فى الخامسة والعشرين فنشر لأول مرة كتاب "مبادئ المعرفة الإنسانية" **Principles of Human Knowledge**، وقد استقرت هذه الاتجاهات طوال حياته تقريبًا ولم تتغير إلا قليلًا أو نادرًا.[2]

وقد تركزت اتجاهاته بعد قليل من نشر بعض الكتب الفلسفية فى مناصرة التيارات الدينية المحافظة، حتى عين أسقفًا للكنيسة الإنجليكانية عام 1734، كما حاول المساهمة فى النهوض بأحوال الفقراء فى النواحى الاقتصادية والمعيشية والتعليمية والصحية، كما أظهر تعاطفًا مع أقرانه من بنى البشر، وشغل نفسه بتعليم السود والهنود فى العالم الجديد (القارة

[1] ريتشارد شاخت، روّاد الفلسفة الحديثة، ص163

[2] نفس المصدر، ص164.

الأمـــريكية)، وأوصى بإهداء قسم من مكتبته وبعض المال لجامعة ييل التـــى ما زالت إحدى كلياتها "الداخلية" تحمل اسمه حتى اليوم.[3]

ويبدأ النسق الفلسفى لبركلى بنقد فلسفة جون لـــوك، وإن أخـــذ منـــه مبادئه التجريبية فى المعرفـــة، ولكنه توصل إلى نتائج تختلف عـــن النتـــائج التى توصل إليها لوك، فقد أراد بركلى أن يجعل وجود الله تعـــالى تصـــورا أساسيا حتى لفهم عالمنا المـــادى المحســـوس، وأن يضفـــى علـــى الوجـــود المحسوس صبغة روحية أكثر من تلك الصبغة المادية التى صبغ بـــها، كمـــا حاول تجنب الإلحاد والثنائية بين الروح والمادة والشك فى فلسفته.

ولقد وضع بركلى مصادرتين أساسيتين لنسقه الفلسفى:

الأولى: أن الله تعالى موجود وينبث سلطانه فى كل شئ محسوس.

الثانيـــة: أن للمادة وجود انفعالى لا فاعلية له ومن ثم لا تكون المـــادة علـــة لأى شئ.

ونتبين من عناوين كتبه الأساسية اتجاهه المنهجي، ففـــى الصفحـــة الأولى من كتابه "مبادئ المعرفة الإنسانية" ما يلى:

"مبحث يخص المعرفة الإنسانية، وتبحث من خلاله الأسباب الأساسية للوقوع فى الخطأ، والصعوبات التى تكتنف العلوم والأسس التى استند إليـــها الشك والإلحاد والابتعاد عن الإيمان".

بينما نقرأ على الصفحة الأولى من كتاب "ثلاث محاورات..." ما يلى:

"ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونس[*] قصد بـــها إثبـــات حقيقـــة المعرفة الإنسانية، وكمالها، والطبيعة اللاجسمانية للروح، والعناية المباشرة لله ضد مزاعم الشكاك والملحدين والإتيان بمنهج ييسر فهم العلوم، ويزيد نفعـــها ويساعد على عرضها عرضا موجزا".[4]

إذن قصد بركلى مـــن نســـقه الفلســـفى مهاجمـــة النزعـــة الشكيـــة Scepticism والدفاع عن الحس المشترك Common Sense الذى عرف فى

---

[3] نفس المصدر، ص ص164-165

[*] تشير كلمة هيلاس إلى المادة وهى من الهيولى، وفيلونس إلى الفيلسوف

[4] نفس المصدر، ص165

إنجلترا وبالذات فى أيرلندا على يد توماس ريد، ومهاجمة النزعة الإلحادية atheism والدفاع عن الدين، وقد ساهم بركلى فى إرساء دعائم الدين الطبيعى، ويختص بدراسة تصور الألوهية مستقلا عن الوحى revelation أو النزعة الدوجماطية (الأعتقادية).[5]

وسوف أناقش نسق بركلى الفلسفى على النحو التالى:

1- نظرية المعرفة

ناقش جورج بركلى نظرية المعرفة فى كتابه الأساسى "بحث يتعلق بالمعرفة الإنسانية" (1710)، وبدأ بناء نظريته فى المعرفة بالهجوم الصارخ على الأفكار المجردة Abstract ideas وعلى معرفتنا بالكليات.

ويذكر بركلى فى مقدمة كتابه أن الطريق إلى المعرفة وإدراك الحقيقة قد أغلق تماما بسبب إفراط الفلاسفة فى التجريد ونشر الألفاظ الجوفاء التى لا تدل على شئ، وبعد أن أغلقوا الطريق نحو الحقيقة رفعوا عقيرتهم بالشكوى من عدم وضوح الرؤية ومن ثم من الوصول إلى الحقيقة التى يسعون وراءها سعيا حثيثا.

"فقد رسخ فى عقول الفلاسفة أن العقل قادر على التجريد وأن ثمة أفكارا مجردة يستعين بها هذا العقل على التفكير فى المسائل الفلسفية العويصة التى تتناولها علوم كالميتافيزيقا والمنطق. هذه الأفكار المجردة ليست إلا مجرد أوهام وقرت فى عقول الفلاسفة على أنها حقائق، مع أنها مصدر الظلام الذى يحيط بالحقيقة، ومن واجبنا أن نبعدها عن طريقنا لنرى النور: نور الحقيقة".[6]

---

[5] Grayling. A. C., The Empiricists, p. 509.

[6] Berkeley, George, A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, The open Court series, Oxford, 1710, p. 4.

(هذا الكتاب صدر ومعه كتاب "ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونس" فى مجلد واحد، ثم أضيف لهما كتاب "نظرية جديدة فى الرؤيه" وصدروا جميعا فى مجلد واحد فى سلسلة Everyman Series)

وانظر أيضا د. يحيى هويدى، باركلى، نوابغ الفكر العربى 13، دار المعارف، القاهرة، 1960، ص23

إن مصدر أفكار العقل هو اللغة والألفاظ وليس شيئًا آخر، لقد ظن الناس أن كل لفظ لابد أن يشير إلى وجود شئ في الواقع، هذا الشئ يجب أن يكون ماديًا ملموسًا واضحًا، ولكن اللغة تشتمل أحيانًا على ألفاظ ومعان كلية، إذن فلابد أن تقابل الألفاظ والمعاني الكلية أشياء أو موجود واقعي ملموس، ولكن هذا الاستنتاج غير صحيح، بل هو استنتاج فاسد "إننا لو بحثنا في هذه الألفاظ المجردة لوجدنا أنها إما أن تدل على صفات للأشياء وإما أن تدل على أشياء تكون موضوعا للصفات. وفي كلتا الحالتين لا يمكن أن ننتهي إلى أي وجود مجرد. وذلك لأننا إذا كنا بصدد صفات الأشياء فإن هذه الصفات لا يمكن أن توجد مجردة عن الأشياء التي تتحقق فيها ولا عن سائر الصفات الأخرى التي توجد مقترنة معها"[7]

من النص السابق يتبين لنا أن الوجود الذهني أي الأفكار التي توجد في العقل شئ والوجود الواقعي المادي الملموس شئ آخر، فإذا سمحنا بالتجريد في نطاق الأفكار، فإننا لا نسمح به في مجال الموجودات الواقعية في العالم الخارجي.

إذن ينكر بركلي الأفكار المجردة بنوعيها تلك التي توجد في الذهن وتلك التي تتعلق بالأشياء ذاتها، أو تلك التي تشير إلى صفات الأشياء أو تلك التي تشير إلى الأشياء ذاتها موضوع الصفات. ولكن على الرغم من إنكار بركلي للأفكار والألفاظ المجردة، وإنكاره كذلك قيام الأفكار الكلية المجردة في الواقع إلا إنه يقبل ويسلم بقدرة الذهن على تكوين رموز لغوية، وعلى قدرة العقل جعل أفكار كلية معينة تشير إلى أفكار جزئية تندرج تحتها. ويقول في ذلك:

"إن الكلية Universality.. ليست قائمة في الطبيعة، ولا في الفكرة المطلقة الوضعية (أو الواقعية) لشئ ما، بل في العلاقة أو الرابطة القائمة بين الكلي وبين أجزائه التي يرمز إليها ويمثلها".[8]

---

[7] نفس المصدر، ص24

[8] نفس المصدر، ص26

فالمعنى الكلى قائم فقط فى الرابطة التى تربط بين الأشياء الجزئية المتشابهة. ولا وجود لها فى الخارج أو الطبيعة. ومعنى ذلك أنه قائم فى الشعور أو الذهن فحسب، وليس فى الواقع. أو هو بالأحرى قائم فى تلك الحركة الذهنية التى تجعلنا نطلق هذه الفكرة الكلية على عدد من الأشياء الجزئية التى تجمعها رابطة واحدة أو التى يجمعها تشابه ما".[9]

ويعرض بركلى أغلب الصعوبات والأخطاء التى يقع فيها الناس والفلاسفة وتقف أمامهم حجرة عاثرة فلا تؤدى الى معرفة ، ان أدت اليها اكتنفها الشك والأخطاء.

وأهم هذه الأخطاء اعتقاد الناس بالمادة من حيث هى – بتعبير لوك – شئ لا نعرف ماهيته Something - I - Know - not - what فإن مفهوم ما نطلق عليه المادة Matter أو الجوهر المادى Corporeal Substance يتضمن فى ذاته تناقضًا. لأن لفظ المادة – فى نظر بركلى – لا يشير إلى شئ معين ومحدد يقوم بذاته ولا يكون مجرد حامل للصفات – كما اعتقد بذلك لوك – إنها تدل على فكرة جزئية لشئ جزئى، ولكنها تستخدم مجرد "رمز" لعدد كبير ولا يحصى من الأشياء الجزئية. وبناءً عليه فكلمة "مادة" فارغة من مضمونها ومحتواها.[10]

ويذكر بركلى أن مواد المعرفة البشرية مكونة إما من أفكار مطبوعة على الحواس كالألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والصلابة والشكل والإمتداد، وإما من أفكار يحصل عليها العقل بملاحظة مشاعره وفعالياته الخاصة مثل التصور والتأمل والتذكر، وإما من أفكار مكونة مما حصل عليه العقل من أفكار الإحساس أو التأمل بواسطة تركيبها وتجزئتها، مثل فكرتنا عن عروس البحر وأبو الهول والعنقاء وغيرها.[11]

---

[9] نفس المصدر، نفس الموضع.

[10] Berkeley, Principle, Int. 3.

وانظر كذلك د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص193

[11] نفس المصدر، بركلى ص1، ود. كريم ص194

مما سبق يتضح لنا أن وجود الأشياء - مهما كانت - تعتمد في وجودها على العقل كما تعتمد الصفات في وجودها على إدراك العقل لها "فالوجود هو المدرك" **Esse est Percipi**.

كما يعترض بركلى على تمييز لوك بين الصفات بين الأولية والثانوية، فهذا التمييز بينهما لا مبرر له، "لأنه لما كانت الصفات الثانوية لا تنفصل عن الصفات الأولية فإنه ينبغي أن تكون حيثما تكون الصفات الثانوية، أى في العقل". إذن فالعقل هو محل وجودها من عدمه وليس الصفات الأولية أو الصفات الثانوية.

ولقد اعترض بعض الفلاسفة والنقاد على رأى بركلى هذا قائلين بأننا نرى في الواقع الفراغ الخارجى كما نرى الأجسام الموجودة فيه وبالتالى فبعضها أقرب أو أبعد من البعض الآخر. ولكن بركلى انبرى يرد عليهم قائلاً "... لا وجود للفراغ المطلق متميزًا عن الأجسام التى ندركها بالحواس...، ولا يمكن أن يوجد بدون العقل كالأجسام الأخرى". وعليه فحيث توجد الأجسام والحركة يوجد الفراغ: أى فى العقل.[12]

وإذا نظرنا لموقف بركلى من فكرتى الزمان والمكان، فالزمان والمكان عند بركلى ليسا مجردين، فلا يوجد زمان ومكان مطلقين مجردين، بل إن الزمان يوجد دائمًا مرتبطًا بالحالات الشعورية التى تتعاقب فيه، مرتبط بأحساسنا بمرور الوقت ولا نستطيع أن نقبض عليه بأيدينا، كذلك المكان لا يمكن أن نتصوره إلا إذا تصورنا الأجسام التى تشغل حيز المكان، فالزمان ذاتى **Subjective** والمكان موضوعى **Objective**، أى أن الزمان يتعلق بالحس الباطنى (الاستبطان) والمكان بالحس الخارجى، ولا يشتركان فى صفة مشتركة غير التجريد والنسبية.[13]

---

(12) انظر * د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 196.

* Berkeley, prin ciples, p. 116., An Essay Towards a New Theory of vision, p. 41.

(13) د. يحيى هويدى، باركلى، ص27

ولقد ترك بركلى أثره الفعّال فى إيمانويل كنط خاصة فى موضوع فكرتى الزمان والمكان والتفرقة بين عالم الأشياء فى ذاتها وعالم الظواهر.

واقتضى حديث بركلى عن المكان أن يتناول ظاهرة الحركة Motion، ذلك أن الفلاسفة لم يفهموا منها إلا الحركة المجردة المطلقة، ولكن بركلى رفض الحركة المطلقة ونادى بالحركة النسبية "فأية حركة لا يمكن أن تفهم إلا بعد تعيين الجهة وتحديدها. وهذا لا يمكن تصوره إلا إذا أدخلنا فى اعتبارنا وجود أجسامنا ووجود أجسام الأشياء الأخرى فضلًا عن وجود الجسم المتحرك نفسه وذلك لأن تحت وفوق، ويمين ويسار، وجميع الأمكنة والمناطق قوامها نسبى وتستلزم بالضرورة تعيين جسم آخر خلافًا للجسم المتحرك نفسه".[14]

وتعود نسبية الحركة عند بركلى إلى أسباب ثلاثة:

أ - وجود الجسم المتحرك نفسه فى الطبيعة.

ب- وجود الشخص المدرك للحركة أو للجسم المتحرك.

ج- وجود أجسام أخرى متحركة مع الجسم المتحرك.

ونلاحظ عند النظر فى هذه الأسباب الثلاثة التى عرضها بركلى لإثبات نسبية الحركة ونفى إطلاقها أن ألبرت أينشتين أشار إليها فى نظريته عن النسبية بل إنها تعتبر جوهر نظرية النسبية عنده دونما أى إشارة إلى نظرية بركلى فى الحركة.[15]

وترتبط العلية بفكرة الحركة، لأن هناك من أرجع الحركة إلى علة بعينها، وكان من الطبيعى أن ينتقد بركلى فكرة العلية برمتها لارتباطها بنزعة التجريد التى وقف منها موقفًا رافضًا فى بداية كتابه "مبادئ المعرفة الإنسانية" وقد تساءل بركلى، هل هنالك حقًا علية فى الطبيعة بالمعنى الحقيقى لها. أى بمعنى وجود قوة فعّالة مؤثرة فى المادة.

---

(14) نفس المصدر، ص30 عن: بركلى ، فى الحركة

Berkeley, De Motu, s., 58.

(15) انظر. ليف لانداو ويورى رومر، ما هى النسبية؟، دار مير للطباعة والنشر، موسكو، الطبعة السادسة 1986م (الطبعة الأولى1966م)



أجاب بركلى بعدم وجود تبرير لوجود مثل هذه القوة الفعالة المؤثـرة فى المادة وأرجع سبب رفضه إلى ثلاثة أسباب هى:-

أ - يرى بركلى أن العلة الحقيقية فى الطبيعة هى الله تعالى، ولا توجد قـوة فعالة أخرى غيره.

ب- ويرى بركلى كذلك أن المادة لا تحتوى فى طبيعتها على شئ مستمر بل إنها لا تشتمل إلا على ما ندركه منها، مما يتنافى معه وجـود "قـوة" أو "علة" مؤثرة.

ج- وأخيرًا، يرى بركلى أن فاقد الشئ لا يعطيه، بمعنى أن جميـع صفـات المادة سلبية عدمية منفعلة لا فاعلة، وبالتالى ليست هى "علة" الحركـة، أى أن "العدم لا ينتج إلا العدم" **Ex nihilo nihil fit** علـى حـد تعبـير سبينوزا فى موضوع العلية.(16)

ويمكن إيجاز فلسفة بركلى المعرفية فيما يلى:

يتفق بركلى مع لوك فى أن معارفنا الإنسانية تبدأ من الخبرة الحسية، وأنهـا معرفة بأفكار، وهذه الأفكار إما أن تكون إحساسات أو أفكار ناتجـة عن تلك الإحساسات مثل تذكرها أو تخيلها أو ربطها ببعـض أو مقارنتـها، وهى ما تعرف بأفكار الاستبطان.

ويتفق كذلك مع لوك فى أن الإحساسات إنما هى أفكارنا عن الصفات الحسية للأجسام سواء كانت أولية أو ثانوية. ولكن يختلف بركلى عن لوك فى قول لوك أن للعالم الخارجى وجوداً مستقـلا عن وجودنا وعن ادراكنا لـه، كما يختلف عنه فى قوله أن الجسم المادى علة لأفكارنا الحسية عنه. فبركلى يريد أن يقول أنه ليس للعالم المادى وجود مستقل عن عـالم الإدراك، وأنـه ليس علة لإحساساتنا، فالجسم ليس له وجود مستقل عنا لأن الجسم أى جسـم ليس إلا فكرة أو مجموعة من أفكار، ذلك لأن الجسم ليـس غـير مجمـوع صفاته الحسية، وكما أن الصفات الحسية يعتمد وجودها على وجود الإنسـان المدرك (بكسر الراء) لها إذن فالصفات الحسية ليست إلا أفكارًا فـى عقـل الإنسان المُدرك، وبالتالى فالجسم ليس إلا مجموعة من الأفكار.

(16) د. يحيى هويدى، باركلى، ص ص33 - 34

هذا الموقف الذى أشرت إليه يتضمن إنكار بركلى لما يسمبه لوك الجوهر بمعنى حامل للصفات ذلك الذى يوجد فى الجسم إلى جانب الصفات. تلك العبارات الأخيرة تصور أهم جانب فى فلسفة بركلى ويصل إليها بمقدمات أهمها: ليس لدينا قدرة على التجريد، تمييز لوك بين الصفات الأولية والثانوية ليس إلا نوعًا من التجريد، ونظرية لوك فى الجوهر المادى هو نوع آخر من التجريد.

كما أن بركلى يصر على أن المبدأ الذى أعلنه وهو "الوجود هو المدرك" مبدأ تجريبى ليت لوك تمسك به، فالجسم المادى لا يتألف إلا من مجموعة صفاته الحسية، لكن هذه الصفات لا توجد بمعزل عن ذات تدركها، ومن ثم فالصفات الحسية هى أفكار، وإذن فالجسم الذى ليس إلا صفات حسية ما هو إلا مجموعة من أفكار أو هو فكرة مركبة.

2- الألوهيـــة

رأينا كيف رأى بركلى أن العالم الخارجى المادى المحسوس موجود ويستمر فى وجوده، وكل ما فيه ينبض بالحياة ولا يتوقف عن الوجود حتى حين أغمض عيناى ولا أراه، إلا أن إعادة فتحهما من أجل الرؤية لا يعنى خلقًا جديدًا إنما تظل الأشياء باقية مستمرة فى الوجود ولا تتوقف عن الوجود حتى لو لم أدركها، وهذا معناه أن الأشياء المادية المحسوسة لا تعتمد فى وجودها علينا وعلى إدراكنا لها أو أننا مصدرها المباشر الذى أوجدها.

وكان بركلى يعتقد أن لكل حادثة علة، وقد رفض بركلى قول لوك بأن علة أفكارنا هى تلك الأجسام الخارجية، وذهب إلى أن الله تعالى هو علة أفكارنا الحسية التى نسميها نحن بالأجسام، لأن المادة أو الجوهر المادى لا يمكن أن تكون (طبقًا لاتجاهاته اللاهوتية) علة لأى شئ.

ولماذا يكون الله تعالى هو المصدر الحقيقى للعالم ولسائر الموجودات بما فيها الأفكار؟

إن الله تعالى قوة لا متناهية قادرة على الخلق وعلى ابقاء ما يخلق وهذه القوة كاملة ومستمرة، لهذا توجد الأشياء المحسوسة مدركة أولاً فى عقل الله تعالى الأزلى الأبدى اللامتناهى لأنه هو الضامن الوحيد لبقائها ودوام

وجودها فى العالم، مما يعنى معه أن جميع الموجودات تكون حاضرة فى عقل الله تعالى أولاً دون افتراض أى كيان مادى أو جوهر مادى.

ويذهب بركلى إلى أن معرفتنا بالله تعالى ليست مشتقة من التجربة الحسية ويؤكد أنه بجانب الأفكار التى فى عقولنا توجد حدود أخرى تسمى معانى **notions** فالمعنى هو وعينا بأنفسنا، فنحن لا نرى أنفسنا كما نرى المقاعد والمناضد والأقلام، أو كما نرى سلسلة من الصفات الحسية كالألوان والأشكال إنما نرى أنفسنا من خلال قوة فعّالة تفكر وتريد وترغب وتتمنى وتعمل وهذا التصور هو الروح الفاعلة أو ما يسمى "بالنفس" **self** أو"نفسى" **my self** وأنا أعرف هذا عن طريق المعانى الأولية التى يمنحها الله اياها.

كذلك الأمر بالنسبة لله تعالى فنحن نعرفه من خلال المعنى الذى يبثه فينا ويهبه لعقولنا بوصفه روحًا كلية للوجود أو روح كلية الوجود **Omnipresent Spirit**. وعن طريق هذه المعانى المبثوثة فينا من قبل الله تعالى بوصفنا موجودات روحية مخلوقة لتقبل المعانى، ونصير كل أفكارنا عن العالم صادقة فضلاً عن يقين معارفنا وتفسيراتنا المستمدة من التجربة الحسية.

وهكذا يستخدم بركلى لفظ "معنى" مقابل لفظ فكرة **idea/idée** ليدل به على معرفة الروح والروحانيات، وهى أمور لا تدرك كالمحسوسات وإنما هى قائمة فى نفوسنا أو فى عقل الله تعالى. وهذا تأكيد من جانب بركلى على وجود جوهر روحى أو دعامة أساسية للوجود بأسره، ويؤكد ذلك على لسان فيلونس فى المحاورات "إننى أعرف ما الذى أعنيه عندما أؤكد وجود جوهر روحى أو دعامة للأفكار".[17]

مما سبق يتضح أن معرفة النفس معرفة صحيحة تنتهى بنا إلى معرفة الله تعالى، فالنفس إذا اتجهت إلى العالم الخارجى حصلت على مجرد

[17] Schacht, Richard, Classical Modern philosophers, Routledge and Kegan Paul, London, 1984, pp. 164-165.

وأيضاً د. محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص ص176 - 177



مجموعة من الصور. أما إذا اتجهت إلى باطنها وأستنهضت قواهـــا الذاتيــة فإنها ستصل مباشرة إلى معرفة الله تعالى.

ويقدم بركلى ثلاثة براهين على وجود الله تعـــالى نوجزهـــا فيمـــا يلى:[18]

أ - إن الله تعالى لا يعرف إلا بآثاره. فالإنسان ليس بوســـعه أن يـــرى الله تعالى بأم عينيه، ولكنه يستطيع إدراك الرمـــوز والعلامـــات والآثـــار والأفعـــال التى توحى إلى الإنسان وتثبت له وتدله بكل تـــأكيد علـــى وجود إله غير منقسم. وهذا برهان عادى نلتقى به فى جميـــع الكتـــب السماوية.

ب- يصور بركلى فى هذا البرهان أن الله تعالى هو المدرك الأكبر. فإذا كان العقـــل الفردى أى عقل الإنسان الواحد هو الذى يـــدرك الأشيـــاء فـــى فترات موقوتة أى أوقات محددة، فإن العقل الإلهى يدركها بصفة دائمة.

ج- يعتز بركلى بهذا البرهان لأنه قائم على أساس مذهبه اللامادى، ومســـتمد منه أصوله. يقول بركلى إنه يبدو أن الإنسان لا يقتنع بوجود شخـــص آخر إلا إذا حادثه هذا الشخص. فإذا استطعنا أن نثبـــت أن الله تعـــالى يتحدث إلى الناس بلغة شبيهة باللغة التى يتحدث بها بعضهم إلى بعض، والتى يستنتج الإنسان عن طريقها وجود محدثـــه، فـــالله تعـــالى إذن موجود.

ومن هذا الدليل توصل بركلى إلى نظرية الرموز.

وإذا أمعنا النظر فى أدلة بركلى على وجود الله تعالى نجد أنه يصـــل إلى اثبات وجوده تعالى بطريقة مختلفة عن تلك الطرق التى اتبعها ديكـــارت (البرهان الأنطولوجى)، أو ليبنتز ولوك. فقد اعتمد بركلى على وضوح الفكر عند الإنســـان الذى يتأمل، فيصل من خلال التأمل إلـــى وجـــود الله تعـــالى بوصفه الروح الدائمة الكائنة فى عقولنا بصورة محببة إلينا حيث يولـــد فينـــا

---

[18] د يحيى هويدى، باركلى، ص ص 111-113



جميع أنواع الأفكار والإحساسات، وبعبارة أخرى، إن الله تعالى هـو العلـة الحقيقية لسائر أفكارنا أو هو علة وجودنا ككل.[19]

كما يصل بركلي إلى أن الله تعالى وهو الكائن الروحي الوحيد الـذى يمكـن أن يكون علة لأفكارى وفاعلًا لها كذلك. ومن هنـا نقـول إن كـل الأشياء المحسوسة وجميع أفكارنا عنها هى مجرد معلولات تفـرض علـى عقولنا بواسطة فاعل عاقل حر خالق لأفكارنا وأحاسيسنا، وخالق أيضًا لجميع القوانين الطبيعية وجاعلها وسائل ثابتة لتوصيل أفكار العالم الخـارجى إلـى عقولنا. وعندما نتامل ككائنات روحيه عاقلة العلاقة القائمة بيـن الله تعـالى وبين الطبيعة يكون فى مقدورنا أن نعرف أحداث الطبيعة ونتـأمل الوجـود بوصفه لغة الله تعالى إلينا – وهى ما تعرف بنظرية الرموز – حين يتصـل بعقولنا المتناهية فتدرك هذه العقول حضور الله الكلى الدائم وعنايته الشاملـة بالكون.[20]

3- النفس الإنسانية

يتضح موقف بركلى من النفس من خلال دراسته للعالم الخارجى ذاته الذى تقبل عليه النفس، فإذا قمنا بإثبات وجود العالم الخارجى أثبتنـا أيضـا وجـود النفس "فالنفس إذن موجودة وجودًا ثابتًا وهى متمايزة فى طبيعتهـا عن العالم الخارجى وعن الأفكار حتى وإن كانت هناك صعوبـة فـى بيـان طبيعة معرفتنا لها"[21]

وإذا كان بركلى قد أنكر الجوهر المادى الذى نادى به لـوك إلا أنـه وافق لوك على إثبات الجوهر الروحى بأن النفس الإنسـانية جوهـر، فقـد استنتاها لوك من تحليله للجوهر المادى. وعندمـا تعـرّض بركلـى للعقـل الإنسانى رأى أن العمليات العقلية لا تقوم بدون جوهر يحملها، ومعنى هذا أنه

---

[19] Schacht, R., Classical Modern philosophers, pp. 165-166.

وأيضاً: د. محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص177

[20] نفس المصدر، ص ص179-180

[21] د علي عبد المعطى محمد ود راوية عبد المنعم عباس، روّاد الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص84

رأى وجود علاقة منطقية بين الفكرة والمفكر، أو بين الشئ المدرك (بفتح الراء) والإنسان الذى يدركه، والإنسان المفكر المدرك هو الأنا أو النفس.

فكيف السبيل لمعرفة النفس؟

لا سبيل - فى رأى بركلى - لمعرفة النفس، لأنها ليست موضوع علم بل هى مجهولة لنا، بمعنى أن النفس لا نعرفها كما نعرف الأجسام المادية المحسوسة لأنها غير مادية من ناحية فضلاً عن أنها ليست فكرة من ناحية أخرى "فمعرفة النفس غير معرفتنا للأفكار أى الموضوعات لأنها "غير منقسمة ولا جسمية ولا ممتدة".[22]

ويذكر بركلى فى كتابه "مبادئ المعرفة الإنسانية" (الطبعة الثانية 1734)" أننا لا نعرف النفس بفكرة بل نعرفها بواسطة معنى"[*] ويتساءل بركلى كذلك "من هى نفسى هذه، وما الذى أقصده بمصطلح (أنا) هو بالذات ما يعنيه مصطلح روح أو الجوهر الروحى.. إن الروح أو النفس عبارة عن كائن فعّال يعتمد وجوده لا على كونه يدرك (بفتح الراء) حسيًا، وإنما على قيامه بإدراك الأفكار والتفكير والأفعال الإرادية"[23]

إذن فنحن لدينا معرفة بالنفس ولكنها معرفة تأملية أى معرفة عن طريق التأمل Reflection بمعنى العودة إلى النفس والرجوع إليها والتأمل فيها، عودة العارف Knower لذاته بعد اتجاهه إلى الموضوعات، لأن النفس فعل خالص pure act، فاعلية مطلقة بإزاء سلبية وجمود الأفكار أى الموضوعات.[24]

---

[22] نفس المصدر، ص85

وأيضاً:

Wright, W., A history of modern philosophy, ch. Ix, p.188.

(*)We have no idea of soul but rather a notion.

[23] شاحت، رواد الفلسفة الحديثة، ص201

[24] د. علي عبد المعطى، روّاد الفلسفة الحديثة، ص86.

فهل النفس فانية أم خالدة؟

إن النفس أو العقل أو الروح هي الشئ الــــذى لا يقبـل القســمة أو الإمتداد، والذى يفكر ويعمل بدرك، والنفس لا تقبل القسمة لأنها غير ممتــدة، مما يترتب عليه أن الروح لا تقبل الفساد، وبالتالى فهى خالدة، ويقول بركلى:

".. وليس هناك ما هو أوضح من ملاحظة عدم تأثر هذا الجوهر البسيط غير المركب بالحركات والتغيرات والهزال والإنحلال، أى جميع العوامــل التــى تتعرض لها الأجسام الطبيعية فى كل آن. ومن هنا ندرك أن مثل هذا الكيــار لا يتحلل من بأثير قوى الطبيعة. وبعبارة أخرى، فإن روح الإنســان خــالدة بطبيعتها".[25]

4- اعتراضات بركلى والرد عليها

شعر بركلى أن موقفه الفلسفى موقفًا غير مألوف فقد حاول أن يشيــد فلسفة لا مادية **Immaterial** فى أرض مزدهرة بالنزعــة التجريبيــة، وبــدا مصطلحه سلبيًا، ولكن عند فحص نسقه الفلسفى نجد أن المصطلح يحتوى فى ذاته على اتجــاه إيجابى، فهو فيلسوف ينكر وجود المادة بمعزل عمن يدركها وفى ذات الوقت يقرر وجود الروح أو النفس أو العقــل، فــهى فلســفة ذات وجهين.. رفض للمادة وتقرير للروح.

وعندما شعر بركلى بغرابة موقفه أراد توضيحه فذهب يسجل لنفســه اعتراضات من عندياته – وليست من وضع الآخرين – على نظرياته التــى وردت بكتبه المختلفة ويرد عليها، كما فعل ديكارت مع فارق هــام هــو أن الاعتراضات التى وردت بكتب ديكارت كانت اعتراضات حقيقية من أنــاس حقيقيتين أمثال الأب مرسين، بينما اعتراضات بركلى وهميــة. وأهــم هــذه الاعتراضات والرد عليها ما يلى:[*]

أ – القول بأن الجسم فكرة لا يوجد بمعزل عن العقل قد يعنــى القــول بــأن الجسم المادى الخارجى خلق إنسانى، وأن الوجود لا يحتوى غير الإنسان

---

[25] شاحت، روّاد الفلسفة الحديثة، ص203.

[*]Grayling, A. C.. The Empiricists, pp. 514-515.

* Wright, W., A history of Modern philosophy, pp. 182-183.

وأفكاره ومن ثم يصبح وجود العالم المادى وجودًا ذاتيًا كوجود الأفكار والانفعالات والرغبات، ولا توجد موضوعية للعالم مستقلة عن الإنسان.

يجيب بركلى عن هذا الاعتراض بقوله إننا حين نسمى الأشياء أفكارًا لا نعنى أنها أفكار إرادية وإنما نعنى بها أفكارًا لا إرادية، الأفكار الإرادية هى الأفكار التى نتذكرها ونتخيلها وليست الأجسام أفكارًا على هذا النحو، وإنما هى أفكار بمعنى أن لدينا أفكارًا لا إرادية عنها وما دامت لا إرادية اذن فهى ليست من خلقنا وإنما هى من خلق الله تعالى بطبعها فينا قسرًا، وليس لدينا فضل فى استقبالها أو رفضها، كما إننا لا نخلقها.

ب- القول بأن الوجود هو المدرك (بفتح الراء) قد يعنى أن المنضدة أو الكتاب الذى أمامى الآن فى الحجرة التى أجلس فيها مثلا موجودة طالما أننى أنظر إليها وأنها تفنى وتزول بمجرد تركى للحجرة.

يجيب بركلى إننى إذا تركت الحجرة فإن المنضدة والكتاب وغيرهما من الأشياء تظل موجودة إذا كان بالحجرة شخص آخر يدركها، فإذا لم يكن هناك شخص آخر يدركها فهى لازالت موجودة لأن الله تعالى يدركها أو - بعبارة بركلى - موجودة فى عقل الله تعالى. ولما كان بركلى يضيف لله تعالى صفات الديمومة والعلم الكلى فإن العالم الخارجى يظل دائمًا موجودًا لأن الله تعالى دائم الوجود ومحيط به، ومن ثم نقول إن العالم الخارجى موجود حتى إذا لم يدركه إنسان فى العالم، لأن اعتماد وجوده ليس على الإنسان ولكنه على خالقه أى على الله تعالى خالق الإنسان والعالم معًا.

ح- قد تعنى نظرية بركلى أننا لا نأكل خبزًا ولا نلبس ملابس مصنوعة من أقمشة متنوعة ولا نمشى على أرض صلبة، وإنما نأكل ونلبس أفكارًا ونمشى على أفكار، ومن ثم تصبح النظرية مثيرة للضحك، قابلة للسخرية.

يجيب بركلى إننا نستخدم الفكرة - حين نصف الجسم بأنه فكرة - استخدامًا لا نقصد منه فكرة ذاتية تصدر عن الإنسان كما تصدر عنه الإحساسات باللذة والألم أو الرغبات أو الذكريات الخ... ويقصد بركلى بالجسم إنه فكرة بمعنى آخر، فالجسم المادى خارج عنى فى الواقع ومستقل



عن بدنى وحين نقول إنه يعتمد على إدراكى له لكى يوجد نقصد به فقط إنه ينبغى أن يكون موضوع إدراك وموضوع معرفة.

لكن إذا أردنا أن نعرف على وجه التحديد ما الذى دفع بركلى إلى هذا الاستخدام غير المألوف لكلمة فكرة نستطيع أن نلتمس الجواب حين نعلم أن من أهداف بركلى أن يعطى العالم المادى الخارجى المستقل عنا صبغة روحية وكان يعني بذلك أن هذا العالم مخلوق لله تعالى، وأنه موضوع إدراكه، وأن الله تعالى علته بل إن ماله طبيعة مادية يمكن النظر إليه على أنه من طبيعة ذهنية أو روحية. وقد أراد بركلى بهذه النظرية الرد على الملحدين والشكاك لأنه رأى عدم الحاجة لتقديم براهين على وجود الله تعالى - وإن قدمها - وأن الله متغلغل بعلمه فى هذا العالم المادى.

د- يقول بركلى أن الفلسفة الصحيحة تستخدم دائمًا ألفاظًا مألوفة وذلك يعيننا على حل المشكلات التى تواجهنا فى الحياة، خاصة المشكلات الفلسفية، ومن ثم ففلسفة بركلى لا تحل المشكلات المتعددة بمجرد استخدام ألفاظ غير مألوفة.

يجيب بركلى بأن كوبرنيقوس قد علّمنا منذ زمن طويل أن الأرض تتحرك حول الشمس، وأن الشمس ثابتة، وعلى الرغم من ذلك فنحن نتحدث حتى الآن عن حركة الشمس حول الأرض حين نقول أشرقت الشمس أو غربت. ويقول بركلى أننا نفكر مع الفلاسفة ونتحدث مع العامة، يقصد بذلك إننا نتفق مع عامة الناس فى أن العالم الخارجى مستقل عنا، لكننا نريد أن ننظر إلى ذلك العالم نظرة تطرد عنا جوانب الإلحاد والاعتقاد بكائنات خرافية كالجوهر المادى وغيره، أو القول بقدم العالم، فنقول أن المادة من طبيعة روحية.

ثم يختتم بركلى فلسفته بقوله:

"إثبت لى أن العالم المادى مستقل استقلالًا مطلقًا عن أى عقل موجود، وأنا أتحدى أن تبرهن على وجود الله".



تعقيب

قضت الفلسفة اللامادية لجورج بركلى على وجود الجوهر المادى بالمعنى الذى ذهب إليه رجال العصور الوسطى بمعنى أن المادة الممتدة لها صفات حسية ملموسة، فجاء بركلى ليؤكد أن المادة تبدو لنا أو تتكشف - بلفظ الدكتور يحيى هويدى - بكل ما فيها فى عملية الإدراك الحسى، ومن ثم فليس ثمة ما يدعونا لافتراض وجود مثل هذا الجوهر المادى.

وعرضت فى الصفحات السابقة موقف بركلى من وجود عالم الأجسام الذى لمحنا فيه موقف الإرجاء والتسويف، وتوصل إلى نتيجة مؤداها أن العالم موجود **The World is exist**، وأنه مجموعة من الافكار **The World is a Collecting of ideas**، وأن الأشياء لا توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها كما ذهب بركلى إلى أن الفكرة والموضوع شئ واحد: **The Object and the idea is same.**

وأشرت من خلال عرض نظرية بركلى فى العالم المنظور نظريته فى الرموز **Symbols**، وأن اللغة التى يتحدث بها الله تعالى إلى العالم هى اللغة البصرية **The Visual Language of God** التى يخاطب الله تعالى بها حواسنا يوميًا بلغة واضحة جلية.[26]

وطالما أن الله تعالى خلق الأشياء الخارجية المادية فهو يدرك خلقه، وكان بركلى يرى أنه لا حاجة بنا إلى تقديم أدلة على وجود الله تعالى، وعندما قدمها أرادها شيئًا زائدًا لأن الله تعالى ليس فى حاجة إلى أدلتنا الباهتة على وجوده.

وكتب بركلى إلى الدكتور صمويل جونسون **Dr Samuel Johnson** الأمريكى يوضح له نظريته فى الألوهية فذكر أن نظريته تختلف من حيث ألفاظها **Verbally** عن النظرية اللاهوتية الحقيقية، فالله تعالى خلق الكون بفعل الخلق الحر، لذلك فإن الأفكار التي تكون العالم سببها الألوهية **Deity** ولكنها تبدو فى وعينا كتأثير للنشاط العلى الذى أدى إلى أن يخلق الله تعالى العالم.[27]

---

(26) بركلى، ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير، فى سبع محاورات، المحاورة الرابعة، طبعة سامسون، الجزء الثانى، ص ص294 - 295 (انظر د يحيى هويدى، بركلى، ص ص163 - 165)

(27) Grayling, A. C., The Empiricists, p.513.

ولقد بحث بركلى لنظريته فى الألوهية عن مزيد من البيان والتـأييد، فنقل نصوصًا مطولة من الأفلاطونية والفيثاغورية حشى بها كتابه "السلسلة" (سيريس)، وطالما أن هدفه الأساسى من فلسفته أهدافًا دينية بسبب نشأته وتعليمه ووظائفه الرسمية فقد رمى إلى معرفة الله تعالى وتفسير كيفية صدور الموجودات أو المعانى عنه. وقد أدرك أن المعرفة الحسية لا تنبئنا بشئ عن ماهية الله الروحية بسبب نقصها وسطحيتها.

ورأى بركلى كذلك أن "التطهير الأفلاطونى" يرفع بنا إلى إدراك المثل التى هى الله تعالى نفسه والتى هى قوانين الوجود، دون أن يتصورها "معانى مجردة" لسنا فى حاجة إليها، وكان بركلى على يقين من أن أكثر العقول الإنسانية قوة لا تستطيع إدراك المثل الإلهية إلا ومبضًا خاطفًا. وقد انتهى بنا بركلى إلى نظرية الأفلاطونية الجديدة (أو المحدثة) فى الأقانيم الثلاثة باعتبارها وسيلة إلى تصور عقيدة الثالوث[28]، متجاهلًا أن أصل هذه العقيدة وثنى ويمتد إلى عقائد الأسر المصرية القديمة.[*]

وأخيرًا. فإن بركلى وضع افتراضات وسلم بصدقها دون برهنة مع أنها نوقشت عند كثير من المفكرين منها تسليمه بوجود الله تعالى من غير برهان، والله تعالى لا يحتاج لبرهان من إنسان على وجوده هذا فى مجال العقيدة والإيمان، أما فى مجال الفكر فلا بأس من تقديم براهين على وجود الله أو أن يعلن الفيلسوف أن البرهان مستحيل.

كذلك افتراض بركلى بأن المادة لا عليّة فيها افتراض قائم على افتراض وجود الله تعالى وفاعليته وهو ليس بالافتراض المقبول لدى أصحاب النظريات الفيزيائية (الطبيعية) لأن بالمادة فاعلية، والعالم الطبيعى يتحرك حركات ذاتية آلية دون مماسة، بمعنى أنه ليس كل جسم متحرك يتحرك بقوة الدفع من قوة خارجة عليه، وإنما لدينا ظواهر كثيرة تدلنا على حركات مادية ذاتية دون دفع ومنها: حركات الذرات وحركة المجموعات الشمسية وغيرها.

وهكذا أقام بركلى مذهبه التجريبى على أسس روحية ودينية تختلف عن تلك الأسس لدى توماس هوبز أو جون لوك أو ديفيد هيوم، وهى محاولة جريئة وصادقة تحسب لبركلى وتدل على فطنته وذكائه.

---

[28] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص170 - 171

[*] سوف اشرح هذه العقيدة بالتفصيل فى كتابى القادم عن "الأديان المقارنة" إذا شاء الله وأنسأ فى العمر



الفصل الثالث
ديفيد هيوم
David Hume
(1776 - 1716)

مقـــدمـــة

ينظر النقاد ومؤرخو تاريخ الفكر الفلسفى وكتّاب الحضارة وأســاتذة الفلسفة إلى ديفيد هيوم باعتباره قمة الفلسفة التجريبية الإنجليزية حيــث دفــع بموقف كل من جون لوك وجورج بركلى إلى آخر نتائجــه المنطقيــة، كمــا خلص الموقف التجريبى مما رأى فيه أنها عناصر غير تجريبية. وقد وافــق هيوم لوك فى أن الخبرة الحسية مصدر معرفتنا الوحيد ومن ثم فليسى لدينــا أفكار فطرية، وأن معرفتنا محدودة بحدود حواسنا وأفكارنــا، ولكنــه رأى - مخــالفًا فى ذلك لوك - أنه ما دامت معرفتنــا محــدودة بحــدود الحــواس والأفكار فلا ينبغى لنا أن نقرر أى شئ يختص بما وراء الحواس والأفكــار مثل تقرير جوهر مادى أو روحى أو غير ذلك.

ووافق هيوم بركلى على رفض بركلى للأفكار المجــردة وللجوهــر المــادى، كما وافقه على أنه لا معنى لوجود عالم مستقل تمــام الاســتقلال وبهذا أحس هيوم أنه أكثر اتساقًا مع المذهب التجريبى من سابقيه، وأن وجود العالم الخارجى، ووجود الله تعالى، ووجود النفس الإنسانية ونحوهــا أمــور تقتصر ملكاتنا الإنسانية لمعرفتها على المعرفة البرهانية، إن هيــوم لا ينكــر هــذه الموجودات وإنما ينكر أن لدينا معرفة برهانية على وجودها، بل إنــها في رأيه موضوع اعتقاد، وقد اتفق هنا مع كنط.

أولاً: سيرة حياة هيوم

يذكر لنا ريتشارد شاخت فى كتابه الذى ترجمه الدكتور أحمد حمدى محمود "روّاد الفلسفة الحديثة"(*) ما يلى عن سيرة حياة هيوم.

(*) العنوان الأصلي للكتاب كما هو Classical Modern philosophers

لقد جمع هيوم بين التواضع وروح الفكاهة والعمق وغزارة المعرفة والألمعية فأثبت بذلك أنه من الشخصيات الفذة التى قلما يجود بمثلها الزمان.[1]

ولد ديفيد هيوم **David Hume** ليلة السادس والعشرين من أبريل عام 1711 فى مدينة أدنبرة **Edinburgh** عاصمة سكوتلاندا **Scotland**. وقد مات أبوه جوزيف **Joseph** وهو فى الثانية من عمره ولم تتزوج أمه مرة ثانية وانما كرست حياتها لتربية ولدها الوحيد دبفيد. ولا نعرف كثيرا عن ديفيد فى صباه لكنا نعلم أنه تعلم بأدنبرة والتحق بجامعتها عام 1723م واستمر بها ثلاث سنوات أو أربع حصل على شهادته الجامعية، وكان يدرس بالجامعة "الفلسفة الجديدة" ويقصد بها فلسفة اسحق نيوتن وجون لوك، والأخلاق والميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى، وبعد أن ترك الجامعة حاول دراسة القانون ليتخذ المحاماة مهنة له، إلا أنه سرعان ما وجد نفسه غير مقبل على دراسته ولاحظ تحمسه لمشكلات الفلسفة النظرية فانكب عليها حتى أنه يقال أنه فرغ من تحديد موقفه الفلسفى الأساسى فى بواكير حياته، إذ نشر أفضل مبحث لآرائه من حيث الشمول والدراسة المنهجية "مقال فى الطبيعة البشرية" فى 600 صفحة عندما بلغ السابعة والعشرين من عمره، أى فى الفترة التى تلت إصابته ببعض الأمراض التى أورثته ضعفًا عامًا فيما بين 1729 و1734م فترك الفلسفة إلى حين وسافر إلى فرنسا حيث بقى هناك ثلاث سنوات مكث فيها فى مدرسة لافليش التى تلقى فيها ديكارت تعليمه أتم خلالها الكتاب السابق ذكره وهو - كما قلت - أدق كتبه وأوفاها على الرغم من أنه أوصى بإهماله واعتباره لا يصور موقفه الفلسفى بدقة.

عاد هيوم إلى لندن عام 1737 وعكف على إعداد الكتاب المذكور للنشر، ثم تلاه بقائمة من الكتب سنذكرها فى حينها. وتقدم هيوم عام 1739 لوظيفة أستاذ الفلسفة بجامعة أدنبرة لكنه لم يأخذ الوظيفة لأسباب تتعلق بميوله

[1] ريتشارد شاخت، روّاد الفلسفة الحديثة، ص206.

الإلحادية(*). عندئذ دعاه بعض كبار الشخصيات الإنجليزية - الواحد تلو الآخر - ليكون مدرسًا خاصًا لأنجاله فقبل هذه الوظيفة لمدة سنتين أو ثلاث سنوات، اشتغل بعدها فى السلك الدبلوماسي فى فرنسا بعض الوقت مما أتاح له الفرصة لأدخار مالا وفيرًا قال بعدها أنه أصبح فى ثراء يمكنّه من اعتزال الخدمة فى الوظائف العامة والتفرغ للكتابة.

وفى عام 1763 دعته الحكومة الإنحليزية ليكون عضوًا فى سفارتها فى فرنسا فلبىّ الدعوة وكان صيته قد ذاع فى فرنسا وألمانيا أكثر من شيوعه فى انجلترا ذاتها، ثم عاد إلى بلاده عام 1766م حيث عين فى العام التالى وكيلا لوزارة الخارجية ولكنه استقال من هذه الوظيفة فى السنة التالية. وأخلد إلى الراحة والدعة من عام 1767م وحتى وفاته ليلة الخامس والعشرين من أغسطس عام 1776م.

وكان هيوم مولعًا بالأدب منذ نعومة أظفاره فقد عشقه طيلة حياته وكان أعظم مصدر لمتعته، وقد ساعده الأدب على التفوق فى عالم الكتابة والشعور بمباهج الحياة. وفى نهاية حياته أمضى فترة طويلة فى كتابة تاريخ انجلترا، وقد عادت عليه الكتابة بمتعة كبيرة فهو "لم يعرف السعادة الحقة إلا أثناء تفلسفه واستغراقه فى الفلسفة وحدها".[2]

كذلك اكتسب هيوم خلال حياته كثير من الأصدقاء من بينهم آدم سميث مؤسس علم الأقتصاد الحديث وإدوارد جيبون المؤرخ الإنجليزى المعروف.

ثانيًا: مؤلفات هيوم

أفنى ديفيد هيوم سنين عمره فى محراب الفكر، وقد أثمرت هذه السنين الطويلة عن عدة مؤلفات هامة تركها لنا هيوم، كان لها عظيم الأثر خاصة بعد وفاته، لدى كثير من المفكرين وأهمهم.

(*) أوصى "هتشسون Hutchson أستاذ الفلسفة فى جامعة جلاسجو وهو فيلسوف معروف بمذهبه فى الأخلاق بعدم تعيين هيوم فى الجامعة على الرغم من أنه قرأ "مقال أو رسالة فى الطبيعة البشرية وأعجب به كل الإعجاب.

(2) نفس المصدر، ص208

وأهم المؤلفات هى:[3]

1- رسالة فى الطبيعة الإنســانية - 1738 Treatise of Human Nature, 1738 وله عدة طبعات، أنفعها الطبعة التى نشرهــا L. A. selby-Bigge لفهرسه المفصل الدقيق.

2- بحث يتعلق بالفهم الإنسانى -1748 An Enquiry Concerning Human Understanding, 1748

3- بحث يتعلق بالمبادئ الأخلاقية -1751

An Enquiry Concerning the Principles of Morals, 1751.

ولهذين الكتابين عدة طبعات، أنفعها الطبعة التـــى نشرهـــا. L. A. Selby-Bigge، إذ نشرهما فى مجلد واحد، وقدّم لهما بمقدمة طويلـــة يقـــارن فيها بين المادة التى وردت فيهما والمادة التى وردت فى "رسالة فى الطبيعـــة البشرية"؛ فهذان الكتابان هما إعادة فى صورة جديدة لنفس المادة الموجـــودة فى الجزء الأول والجزء الثالث من "الرسالة".

4- مقالات أخلاقية وسياسية، 1745 Essays, Moral and Political, 1745 يمكن الرجوع إليها فى مجموعة مؤلفات هيوم التى نشرهـــا Green and Grose.

5- تاريخ بريطانيا العظمى، جزءان. 1756.

The History of Great Britain, 2 Vols , 1756.

6- تاريخ انجلترا حتى حكم أسرة تيودور، 1759.

History of England under the House of Tudor, 1759.

7- تاريخ انجلترا منذ غزو يوليوس قيصر إلى اتباع هنرى السابع، 1761.

History of England from the Invasion of Caeser Julius to the Accession of Henry VII, 1761.

---

[3] د زكى نجيب محمود، ديفيد هيوم، نوابغ الفكر العربى العدد 7، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص ص207-208.

8- التاريخ الطبيعى للدين، 1756-61.

Nature History of Religion, 1756-61

ويمكن الرجوع إليه فى مجموعة مؤلفات هيوم التى نشرها **Green and Grose**.

9- أحاديث سياسية، 1756-61.

Political Discourses, 1756-61

ويمكن الرجوع إليه أيضًا فى مجموعة مؤلفات هوم التى نشرها **Green and Groe**.

10- محاورات تتعلق بالدين الطبيعى. (نشر بعد وفاته)

Dialogues Concerning Nature Religion.

نشر هذا الكتاب بعد موت هيوم وله طبعة مفيدة بمقدمتها التحليلية الطويلة، وهى الطبعة التى نشرها **Bruce M' Ewen**

11- حياتى، 1776م. **My own life,** 1776

كتبه قبيل وفاته، ونشر بعد وفاته ويمكن الرجوع إليه فى مجموعة مؤلفاته التى نشرها **Green and Grose**.

12- خطابات ديفيد هيوم. **The Letters of David Hume**

وله عدة طبعات، منها الطبعة التى نشرها **J. Y. T. Greig** بعد وفاة هيوم.

ثالثًا: نسق هيوم الفلسفى

تميز عصر التنوير الذى عاش فيه ديفيد هيوم بإعلاء سلطة العقل وتحليل عميق لعمليات الفكر المختلفة. وكان العقل خلال ذلك العصر هو رائد حركة التنوير التى ارتكز عليها الفكر فى القرن الثامن عشر، لما له من قدرة على حل مشكلات الإنسان والطبيعة. "بحيث لا يعود الناس بحاجة إلى مصادر أخرى غير عقولهم تعينهم على تفهم ما يريدون أن يتفهموه، وكان طبيعيًا أن يشتد إيمان الناس إذ ذاك بعقولهم بعد ما شهدوه من غزارة الإنتاج العلمى الذى تراكمت آثاره خلال القرنين السابقين (على الأقل)



لعصرهم، وهما القرن السادس عشر والسابع عشر فإن كان العقل قد استطاع أن يكشف في هذه الفترة القصيرة عن هذا الكم من أسـرار الطبيعـة، أفـلا يستطيع على مر الزمن أن يكشف الغطاء عن سر الحقيقة كلها؟"[4]

ولا شك أن هيوم قد استفاد من هذا الجو العلمي الذي أحاطـه، كمـا استفاد من سائر الدراسات السابقة عليه، خاصة الدراسـات التجريبيـة لـدى تومـاس هوبز وجون لوك وجورج بركلي، مما أدى إلى اعتناقـه لوجهـة النظر القائلة بأن جميع معارفنا يمكن ردها الى التجربة. وهذا ما سوف نتبينه من تحليل نسق هيوم الفلسفي.

1- نظرية المعرفة

اعتنق هيوم الأتجاه التجريبي الذي يرد كل معارفنا إلى التجربة، مما جعله يعتقد بأنه لا توجد معرفة يقينية، فإذا افترضنا مع هيـوم بـأن جميـع المعارف الإنسانية تنشأ من الحواس، فإنه يتضح لنا أهمية التحليل باسـتخدام المنهج الشكي لمبدأ السببية **Causation** الذي استخدمه هيوم.[5]

ولقد رد هيوم المعرفة الإنسانية إلـى مصدريـن أساسـيين همـا: الإحساس **Sensation** والأفكار **Ideas**. ونعني بالإحساس ما نطلق عليه الآثار الحسية للحواس أو الأنطباعات **Impressions**، "فالحواس تأتينا بالمادة الخـام من أحاسيس تسلك إلينا هذا الطريق أو ذاك إذ تهجم الأحاسيس علـى العيـن والأذن والجلـد وغيرها، فتصل إلينا خليطاً، ولو وقف الأمر عند هذا الحـد لما كانت معرفة، لكن هنالك وراء الحواس "عقل" لابد أن يكـون قـد جـهز بمقولات – أو قوالب – تنصب فيها مادة الإحساسات فتكـون بذلـك علمًـا

[4] د زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد "دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 1408هـ – 1987م، (الطبعة الأولى 1956م) ص32.

[5] Joad, C. E. M., Guide to philosophy, Dover publications, New York, 1957, p. 371.

سويًا، كما تتساق حروف المطبعة فوق صفحات الكتاب على نسق معلوم، فإذا هى معان لا مجرد أحرف مفككة متناثرة".[6](*) (*) (*)

أما الإدراكات(*)[7] فهى آثار حسية، أو أفكار أو معانى أو علاقـــات، وكل من القسمين إما بسيط وإما مركب، ثم يعودان مرة أخرى إلى الإحساس والتفكير.

وإذا أردنا توضيح ما أراده هيوم بهذه الكلمات السابقة فعلينا أن نلقى الضوء عليها فيما يلي:

أ - الآثار الحسية

الآثار الحسية هى الظواهـــر الوجدانيـــة البـــارزة، أى الإحساســات والإنفعلات والعواطف وتبدو مباشرة أمام العقل الإنسانى، وهى مثل انفعالات الحواس الظاهرة واللذة والألم، وإنفعالات التفكير التى تحدث كنتيجـــة للـــذة والألم، كالميل والنفور، الرجاء والخوف.

ب- الأفكـــــار

وهى صور حسية ونسخ باهتة منها، وليس لها قيمة طالما أنها ليست وليدة الأثر الحسى أو مجموعها، فإذا تركبت الأفكـــار االبســيطة، فـــالفكرة البسيطة هى صورة للأثر الحسى مثل عالم الأشباح الذى هو صـــورة لعـــالم معقول، ويكتسب العقل معارفه عن طريق الأثر الحسى، فإذا حدث خطأ مـــا بالعقل فعليه أن يعود إلى هذا الأثر الحسى لمعرفة سبب الخطأ.

---

(6)(*)(*) د. زكى نجيب محمود. نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربى، (كتاب السابع والعشرون، الكويت، 15 أبريل 1990م. ص ص 111-112.

(*) انظر أيضاً.

Blake-Price, Kingsley, Hume's Analysis of Generality. The philosophical Review, A quarterly Journal, vol, Lix, N: 1, whole No. 349, New York, January 1950, p. 64.

(*) يقابل كلمة الإدراك عند هيوم كلمة فكرة عند لوك، والفكرة لدى هيوم هى صورة ذهنيـــة لـــلادراك الحسى

(7) تمت الأستعانة فى شرح هذه النقاط بكتاب د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفلســـفة الحديثـــة، فصـــل التجريبية.

ج- العــــلاقات

يقتصر عمل العقل على قبول الآثار الحسية التى ينتج عنها الأفكـــار بطـــريقة آلية حسب قوانين تداعى المعانى، وأهم علاقة تحدث عنـــها هيـــوم هى عـــلاقة العلية لأنها أساس المعرفة العلمية فى كافة العلـــوم الطبيعيـــة، ويـــرى هيوم أن للعقل الحق فى أن يستخدم بطريقة تلقائيـــة أربـــع طـــرق إضافية للمقارنة والتمييز بين أفكاره، وهذه الطرق الأربع هى:

* الذاتية.
* الكمية والعدد.
* درجات الكيفية.
* التقابل.

ويقوم العقل بإضافة الرابطة الضرورية بين العلـــة والمعلـــول عـــن طريق ما يصل إليه من آثار حسية، وذلك باستخدام العنصـــر الســـيكولوجى الذى يعتمد على مبدأ العادة ومبدأ تكرار الحوادث،كما يصف العلاقـــة بيـــن المعرفة والوجود الذاتى أو الشعور بالذاتية.

ويرى كونســـتانس مونـــد **Constance Maund** أن تفســـير كلمـــة "الإحساس" التى اعتمد عليها هيوم فـــى كتابيـــه **Enquiry** و**treatise** لـــهما استخدامان مختلفان وليس استخدامًا واحدًا، فيشير الاســـتخدام الأولـــى إلـــى تفسيرات محددة وواضحة ولكنها قليلة، بينما يشير الاستخدام الثانى إلى بعض المعلومات الإعتبارية الهامة موضوع العقل، ثم يشير إلى تقســـيمات هيـــوم للإحساسات - كما نعلمها - إلى إدراكات بسيطة وأفكار.[8]

والإحساس عند هيوم هو عنصر غير قابل للتحليل، كما أنه يمكن أن يوصف بأنه ذهنى أو عقلى من بعض الوجوه، ولكنه لا يوصـــف باعتبـــاره عنصراً طبيعياً. ونلاحظ أن علماء النفس المحدثين يفرقون بيـــن الإدراكـــات والإحساسات[9]، وبناءً عليه يفرق هيوم بين نوعين من الإحساسات وهى:

---

[8] Maund, Constance, Hume's theory of Knowledge: A Citical Examination, Macmillan and Co. ltd., London. 1937, pp. 38-39.

[9] Ibid., p.41.



أ – ما يتعلق منها بالتفسير الطبيعى حيث لا نستطيع أن نعرف شئ عن وجود الأشياء الخارجية سواء كانت أشياء أو أنفس.

ب– ما يتعلق منها بالإحساس ذاته.

هذا وقد أخذ هيوم بالتفسير الأول.[10]

وعلى ضوء ما ذكرته آنفا، هل يعود مصدر المعرفة إلى الإحساسات أم إلى العقل، ينكر هيوم أن تكون الحواس هى مصدر المعرفة، لأن الحواس تقدم لنا أصل وصورة الشئ الخارجى، ولكنها لا تفعل. فهل يكون العقل هو مصدر المعرفة، ينفى هيوم كذلك أن يكون العقل هو مصدر المعرفة، لأنه صورة لأصل خارج عنا "فلو كان العقل هو وسيلة ذلك الاعتقاد للزم أن تكون النتيجة مستمدة من المقدمة".[11]

وعلى ذلك يبقى لدينا الخيال وهو الذى يقوم باستدعاء المعرفة إلى عقولنا عن طريق مبدأ الذاتية الذى يقع بين الشئ المدرك وبين استدعاءه.

وهنا يثور سؤال هام، هل يقوم الخيال لدى هيوم، بدور الأفكار لدى لوك؟

ونميز أولا بين الخيال والذاكرة، فالذاكرة هى درجة من درجات المعرفة التى تبدأ من الانطباعات مروراً بالذاكرة ثم الخيال وأخيرًا إلى الأفكار، وعلى هذا فالخيال والذاكرة هما عند هيوم شئ واحد، وإنما اختلافهما يكمن فقط فى درجة الوضوح والتميز.

ومن هنا فإن جميع إحساساتنا يشعر بها العقل كما يعتقد هيوم إنها حقيقية، وإذا شككنا فيها فإن شكنا يتركز حول البحث عما إذا كانت هذه الإحساسات موجودة بعيدًا عن الأشياء، أم أنها مجرد انطباعات، ولكن يتركز بحثنا حول صعوبة الموقف الذى يتمثل فى علاقاتها ومكانها.[12] "فالحواس ليست انطباعاتها كالصور، لأنها لا تنقل إلينا غير الإدراك الحسى الواحد، ولا

[10] Ibid., p. 42.

[11] د زكى نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص57

[12] Hume, David, A Treatise of Human Nature, selby-Bigge, Oxford press, London, 1955, p. 189.

تمنحنا أدنى تفسير بعد ذلك، ولكي تكون فكرة عن الشئ، فإن مرجعنا في ذلك يعود إلى مجال الشئ ذاته".[13]

إذن فالإدراك الحسي لدى هيوم هو إدراك خارجي، ويوضح هيوم علاقة الانطباعات الحسية والحواس بالفعل فيقول إن سببها يعود في رأيه إلى العقل الإنساني، وأنه يستحيل علينا أن نقرر إذا كانت تنشأ من الشئ مباشرة، أو من العقل أو من وجودنا الخلاق. ويقرر في كتابه "مقال في الفهم الإنساني" أن: "الانطباعات تطبع أولا في الحواس أو عليها، كي تجعلها تدرك الحرارة أو البرودة، العطش أو الجوع، اللذة أو الألم، ومن هذه الانطباعات تنقل صورة منها عن طريق العقل حيث تبقى بداخله بعد زوال أو توقف الانطباع وهذا ما ندعوه بالفكرة".[14]

ويقرر هيوم أن للعقل ثلاث وظائف تلتقي جميعها في كونها طرقا خاصة لإدراك الأشياء، أي بمعنى هل نحن نعتبر هذا الشئ مفردا أم جمعا؟ وكيف ننتقل من شئ إلى آخر؟ وأخيرا كيف نرى الأشياء أو على أي نسق ندركها؟ إذن، فعمل العقل هنا لا يزيد عن تكوين تصور بسيط، وينشأ الفرق بينهما عندما نربط الاعتقاد بالتصور.

وإذا ما أدركنا غايات هيوم من نظرية المعرفة وربطها ببعض نظرياته النفسية فإننا سنعرف أنه يستخدم الألفاظ التصورية بطريقة تختلف عن الطريقة التي استخدمها بها التصوريون أنفسهم، فقد استخدم هيوم لفظي "التصور" و"الحكم" بمعنى طرقا خاصة أو أساليبا خاصة لإدراك الأشياء، وليس لها أية وظائف عقلية، كما قال التصوريون، ماعدا الاستدلال الذي أدخله في دراساته المنطقية، بل إنه يذكر أن التصور والحكم والاستدلال، وهي ما نسميها أنشطة عقلية مختلفة، إنما تتجمع كي تؤدي دورا واحدا هو

---

(13) Ibid., p. 20.

(14) انظر

* Hume, A Treatise..., p. 8.

* Constance, Hume's Theory of Knowledge, pp. 52-53.

"إدراك الشئ" Conceiving an object[15]، وهذا ما لـم يوضحـه هيـوم، توضيحا مرضيا من الناحية الفلسفية، ولم يلق على هذه المسألة الشائكة مزيدا من الضوء فى أى عمل آخر من أعماله الفلسفية، خاصـة فـى الدراسـات الخاصة بنظرية المعرفة.

ويوضح كونستانس موند المقصود بعبارات هيوم السابقة فيقـول: "إن الإستـدلال والعقل يستخدمان هنا بمعنى: فهم الحقيقـة، والإعتقـاد، وليـس بمعنى اختلاف "العقل" عن "التجربة" التى تؤدى بنا إلى العادة، أى عادة الربط بيـن شيئين يتلازمان فى الحدوث، ونطلق علـى هـذا الربـط "العليـة" أو "السببية" وبالتالى يتولد فينا الأعتقاد بالعلية التى تقوم على علاقة الضـرورة النفسية وليست الضرورة المنطقية، وكذلك بمعنى اختلاف العقل عن وظيفـة الفهم".[16]

ويستخدم هيوم "الاستدلال" بمعنى كاملا شاملا، ويشير به إلى جميـع القضايا غير الحدسية. وله ثلاثة استخدامات هى:

أ - فى القضايا غير الحدسية.

ب- الاستدلال بمعنى يختلف عن البرهان.

ج- الاستدلال فى مقابل العقل

هذا وقد صادف هيوم مشكلة أساسية عندما تناول نظريـة الأفكـار المجردة بالنقد والتحليل، وهى مشكلة تتصل أساسا "بتمييز العقل"، فهذه العبارة "تميز العقل" تستخدم كثيرا إلا أن القليلين هم الذين يفهمونها، وتتركز حـول تحديد ما هو "الأساسى" ومـا هو "الثانوى"، وبـدلا مـن أن يحـاول هيـوم توضيح المشكلة الأساسية وحل مسائلها المعقدة، يبين الفرق بين "شكل الجسم" و"الجسم المحدود"، وقال بأننا لا نعى صورة الشكل Figure إلا بالعين عـن طريق الرؤية أى بالخبرة والممارسة Practice، فالخبرة تحدد لنا الصور التى

---

(15) Hume, A Treatise, p. 228.

(16) Constance, Hume's theory…,pp. 53-54. From, Hume's Treatise, p.256.

يمكن تسميتها بالصور الخاصة الثانوية ولكنه يحذرنا من أن هذا التحديـــد لا يجعلنا نأتى بتصور الصورة الأساسية ذاتها.[17]

وترتب على ما تقدم إنكار هيوم للجواهر العقلية أو الروحية بمعنـــى أنها جواهر بسيطة خالدة ولكن هيوم لا يستطع إثبات وجودها على الرغم من تبدد الأفكار والتصورات والرغبات وغيرها وتبدلها وتغيرها، وذلـــك بســـبب عدم وجود أفكار فطرية فى العقل كالتى قال بها ديكارت، والعقل عند هيـــوم ليس شيئًا قائمًا بذاته وإنما هو إسم جامع لمجموعـــة الأفكـــار والانطباعـــات الحسية والذكريات المخزونة فى الذاكرة التى تأتى متتابعـــة وتـــزول ويـــأتى غيـــرها وهكذا دواليك كأنها أمواج البحر المتدفقة التى لا نهاية لها، إلا إنـــها لا تأتى عبثًا ولا تذهب سدى، ولكن وفقًا للقواعد التى وضعها هيـــوم وهـــى: التشابه **Resemblance** والتقارن أو الجوار فى المكان والزمان **Contiguity**، والعلية **Causality** التى هى استعداد نفسى وليست ضرور مطلقة مفروضـــة على العقل.[18]

إذن، فهيوم لا ينكر وجود العقل وقيمته وأهميته فى نظرية المعرفـــة، ولكنه يضعه فى سياق نظريته الحسية بحيث لا شئ إلا ويخضع للملاحظـــة والتجربة، حتى العقل ذاته، حتى يتسق نسق هيوم الفلسفى ولا يتداعى وينهار، ولعل هذا هو السبب الذى دعا "كولن ويلسون" إلى القول بأن العقل يقود إلـــى طريق مسدود ولكن إذا كان هنالك حل فإنه يجب أن يوجد، لا فـــى العقـــل، وإنما فى تفحص التجربة. إلا إننا يجب أن نحتفظ فـــى أذهاننـــا بالاحتمـــال المنطقى القائل بأنه قد لا يكون هنالك. وعلى كل حـــال يجـــب علينـــا إلا أن نتفحص هذا المفهوم التجريبى".[19]

---

(17) **Ibid., pp. 197-198.**

(18) انظر للمؤلف، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، ص162

(19) كولن ويلسون، اللامنتمى. دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية فى القرن العشرين، ترجمة زكى حسن، دار العلم للملايين، بيروت، 1958، ص67

*العقل الخالص والخبرة والواقع

* العقل والمعرفة في: رسالة في الطبيعة البشرية

* موجز عام لنظرية المعرفة عند هيوم.

*** العقل الخالص والخبرة والواقع**

تتمثل أمور "الواقع" في العلوم الطبيعية، لذلك يكون حكمنا على صدق قضايا الواقع متصل بالخبرة الحسية، وتتصف معرفتنا بأنها واقعية لارتباطها بأمور الواقع، وأنها احتمالية، قد تصدق وقد تكذب، عكس القضايا الرياضية فهي قضايا يقنية حدسية، برهانها قياسي، وتتصل بالعلاقات الكائنة بين فكرة وفكرة، والعقل الخالص أو المحض هو الذي يمكنه أن يتصور وقائع الطبيعة تجرى على غير صورتها، ولكنها لا تقع على النقيض منها "فلا استحالة عند العقل الخالص أن تجرى وقائع الطبيعة على غير الصورة التي تجرى عليها، وليس أعسر على العقل أن يتصور نقيض الواقعة الطبيعية من أن يتصور الواقعة كما وقعت"[20]

وقد يتصور العقل الخالص غياب الشمس، ولكنه يستحيل عليه أن يقيم البرهان بأن الشمس لن تشرق غدًا، ويقيم هيوم دليله هذا على أساس العلاقة السببية أو العلية، والعلاقة السببية لا تقوم على علم قبلي مستقل عن الخبرة الحسية، بل على أساس علم بعدي يستند إلى الخبرة الحسية التي تقدم لنا الشيئين اللذين نحكم بأن بينهما رابطة علة بمعلول، وكذلك التفكير العقلي وحده، أعني التفكير العقلي الخالص الذي لا يستند إلى خبرة حسية، محال عليه أن يستدل شيئا قط عن طبيعة العالم الطبيعي الواقعي.[21]

وبناء عليه فالإنسان لا يستمد خبرته من العقل، أو من التفكير العقلي في العالم الخارجي، بل من الخبرة الحسية، وعن طريق الحواس الخمس، ومن فقد حاسة فقد المعرفة المقابلة لها، وما يدلنا على إصدار الحكم في مسألة ما حتى وإن كانت بسيطة مثل إصدار حكم عن سقوط حجر هو الخبرة

---

[20] د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص67

[21] نفس المصدر ، ص 70. عن

Hume, Enquiry…, Section 23.



الحسية، ولكن هذا الحكم لا يكون يقينيًا مثل حكم العقل، بل هو حكم ظني احتمالي.

*** العقل والمعرفة في: رسالة في الطبيعة البشرية**

ينقسم كتاب ديفيد هيوم "رسالة أو مقالة في الطبيعة البشرية" إلى ثلاثة أقسام هي على التوالي: "العقل - أو الفهم - أو الذهن - Understanding، والعواطف Passions والأخلاق Morals. ويهمنا هنا الجزء الأول الذي ناقش فيه هيوم الانطباعات الحسية والأفكار.

ويذكر فيه هيوم أن العقل قادر على تكوين نظرية معرفية عن الكم والكيف، ولكن ذلك لا يتم بغير تكوين نظرية عن درجات كل منه، ولكن هذه النظرية واجهت نقدًا من جانب برتراند رسل بسبب عدم دقة وضوح درجات كل من الكم والكيف، ويقول رسل افترض أنك رأيت إنسانًا طوله ستة أقدام وبوصة، فإنك عند استرجاع صورته فقد تسترجعها وتتصور الرجل أطول أو أقصر بمقدار نصف بوصة[22]، وهذا يعني اختلاف درجات الوضوح والغموض عن الصورة العامة المسترجعة.

ولقد استهدف هيوم من كتابه هذا تحديد قوة العقل الإنساني، من خلال تحليل واختبار قواه وقدراته، لذلك شرع في تقسيم موضوعات العقل إلى قسمين: قسم يختص بموضوعات تتصل بالأفكار، وقسم يختص بالحقائق واتصالها بالحواس والملاحظة المباشرة. ويؤكد جورج إدوارد مور G. E. Moore (1873-1958) أن هيوم لم يكن يشك في إمكان المعرفة، أو في قدرة العقل على تحقيقها، ولكن هيوم أراد فقط أن يحدد مدى قدرة العقل على إحراز المعرفة، وأي هذه المعرفة يتصف بالصدق وأيها يتصف بالكذب، فالمعرفة الصادقة لدى هيوم هي التي ترتبط بالخبرة أي بالتجربة، فما يمر من خلالها يكون صادقًا، وما عداه يحتاج منا إلى مراجعة دقيقة لبيان مدى صدقه من كذبه.[23]

---

(22) Russell, Bertrand, A history of Western philosophy, Allen and Unwin ltd., Ruskin House, London, 1967, pp.635-636.
(23) Moore, G. E., philosophical studies, Kegan paul, Trench, Trubner and Company ltd., London, 1922, pp. 147-148.

ويقابل هذا الرأى الخاص بارتباط المعرفة بالملاحظة كأساس للمعرفة، رأى آخر لا يرى أن هذا الإحساس يعتبر صادقًا فى جميع الأحوال، لأن ملاحظتى لطريق ما، أو سقوط المطر، أو غيرهما من الظواهر الخارجية. إنما يعتمد فى المقام الأول على حالتى العقلية الراهنة، وهى حالة تختص بى وحدى، بينما تتصل هذه الظاهرة بالوجود الخارجى، إذن فما هو حكم العقل فى مثل هذه الحقائق التى تقع خارج نطاق الملاحظة؟ المفروض أن العقل لا يستطيع أن يصدر بشأنها أحكامًا بحسب ما يرى مذهب هيوم، وبهذا يعمل العقل على تعليق الحكم Suspension of judgment.

* **موجز عام لنظرية المعرفة عند هيوم**

رأينا كيف أن المعرفة الإنسانية ترجع فى نسق هيوم الفلسفى إلى إدراكات العقل التى تنقسم إلى قسمين مختلفين: الانطباعات impressions والأفكار Ideas، وتشمل الانطباعات الإحساسات Sensations والعواطف Passions والإنفعالات Emotions. وتنقسم الإدراكات والإنطباعات والأفكار من حيث تركيبها إلى بسيطة Simple ومركبة Compound، الأولى لا تقبل القسمة إلى أجزاء، بينما المركبة تقبل مثل هذه القسمة مثل البرتقالة التى يمكن تحليلها إلى أفكار بسيطة عن اللون والشكل والطعم والرائحة، كلها تتركب معًا فى فكرة واحدة عن البرتقالة.

ومع أن العقل قادر على ربط الأفكار البسيطة على نحو ما يشاء فيكوّن منها أفكارًا مركبة لا نظير لها فى الواقع مثل فكرتنا عن حصان مجنح أو جبل من الذهب أو بساط يسابق الريح، فإن قدرته - على الرغم من ذلك محدودة ولا تتعدى تجميع ونقل وزيادة أو نقصان المواد التى توجد فى الواقع الخارجى وتقدمها إلينا الحواس والتجربة.[24]

* **أنواع المعرفة**

جعل هيوم موضوعات المعرفة نوعان رئيسان: العلوم الرياضية والمنطقية وأطلق عليها اسم "علاقات بين الأفكار"، والعلوم الطبيعية

---

(24) د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص207، عن:
Kaufman, (ed.), philosophic Classics, Prentice-Hall, New York, 1962, p. 320.

وأفكارنا العملية عن حياتنا اليومية أو ما يسميها "أمور الواقع" معرفتنا الرياضية والمنطقية معرفة يقينية ولا يتوقف يقينها وصدقها على ملاحظاتنا الحسية أو على التحقيق التجريبى، وإنما على قدرتنا العقلية على البرهنة؛ فالقضية: "المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية مساوٍ لمجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين" هى قضية أو نظرية رياضية صادقة صدقًا مطلقًا ويتوقف صدقها على معيار معين هو أن نقيضها مستحيل، أو أنه لا نتصور حتى مجرد انكارها، فاذا بدأنا بتعريف الخط المستقيم والزاوية والمثلث والمربع وطائفة أخرى من البدهيات كانت القضية المذكورة لازمة عنها لزومًا منطقيًا، فهى تقوم على أساس "البرهان".

أما القضايا التى تعبر عن عالم الواقع الذى بين أيدينا فليس لها يقين القضايا الرياضية، وليست صادقة صدقًا مطلقًا، وإنما يتوقف صدقها على ملاحظاتنا الحسية وتحقيقنا التجريبى لها، ومن ثم فصدقها احتمالى تخمينى، ومن ثم يمكن تصور نقيضها، "الشمس لا تشرق غدًا" مثال هيوم المشهور، يقول عنها هيوم أنها قضية مقبولة لدى العقل، نميل إلى القول بأن الشمس فقد لا تشرق غدًا قضية كاذبة قياسًا على الماضى لأنها لم تكف عن الشروق يومًا ما، لكننى لا أستطيع أن أقدم برهانًا استنباطيًا أى أصل إلى نتيجة تلزم عن مقدمات بأن الشمس يجب أن تشرق غدًا وكل غد.

ويرى هيوم أهمية تقسيم المعارف الإنسانية إلى برهانية واحتمالية تقسيم هام فى مجال نظرية المعرفة، بل كان يرى أنه من الضرورى التفرقة بين المعارف الاحتمالية نفسها، بحيث ميز فيها بين نوعين من المعارف الاحتمالية: منها ما هو قائم على أساس "البرهان" من جهة، وما هو قائم على أساس التخمين من جهة أخرى، وبهذا تصبح درجات الإثبات ثلاثًا: أعلاها اليقين المنطقى، ويتلوها درجة الإحتمال البرهانى، وأدناها درجة الإحتمال التخمينى؛ والإنتقال من الإحتمال التخمينى إلى الإحتمال البرهانى إنما يتم على خطوتين متدرجتين: احتمال المصادفات، ثم احتمال الأسباب، الأول يتعلق بالحوادث ووقوعها حين تقع الحادثة بغير سبب معلوم، وحين يكون هنالك أكثر من سبيل واحدة لمجرى الحوادث، كلها سواء فى إمكان



الوقوع، ويعتمدان على ما عرف باسم إطراد وقوع الحوادث الذى يعتمد بدوره على ما تكون لدى الإنسان ونسميه "العادة".(25)

*** العالم الخارجى**

يشتق موقف هيوم من العالم الخارجى من موقفه من مصادر المعرفة ونظريته فى العلية، فحين تساءل عن علة انطباعاتنا وأفكارنا لم يرض عن جواب لوك بأن العلة هى الأشياء المادية وجواب بركلى بأن العلة هو الله تعالى لأن هيوم يرى أننا عاجزون بقدراتنا الإنسانية المحدودة عن الوصول إلى معرفة مصدر انطباعاتنا لأننا إذا قلنا ذلك فقد خرجنا عن مبدئنا التجريبى الذى يرى أن معرفتنا كلها مشتقة من انطباعات وأفكار ولسنا نعرف الأشياء إلا عن طريق هذين المبدأين. ويمكننا فقط أن نقول بأن انطباعا ما علة لفكرة ما أو أن فكرة ما علة لانطباع آخر. ومن ثم فإن معرفتنا العلية محدودة بأفكار.

ولقد اتفق هيوم مع بركلى فى نقطتين هما: أن الصفات الأولية **Primary qualities** القائمة فى جسم ما يعتمد وجودها على إدراكى لها. والثانية: أن الجوهر المادى عند لوك غير محدود. ويرى هيوم أن الصفات الأولية ليست علة لانطباعنا عن الأشياء. وبهذا أضاف هيوم إلى بركلى نقطة جديدة هامة هى أن كل صفة مستقلة متميزة عن أى صفة أخرى يمكن تصور كل منهما على حدة وما يمكن تصوره مستقلا يمكن أن يوجد مستقلا فى الواقع ومن ثم حين يتساءل المرء أنه ما دامت كل صفة حسية مستقلة عن الصفة الأخرى وهى التى توجد مجتمعة فى جسم واحد، كيف إذن أدركنا أن هذا الجسم واحد رغم تعدد صفاته التى لا صلة بين الواحدة من الصفات والأخرى؟

يجيب هيوم بأن فعل التوحيد بين الصفات لتؤلف ما ندركه جسما واحدا إنما هو من فعل الخيال الذى ذكرته من قبل. وتلك نظرية هيوم البديلة لنظرية لوك فى الجوهر المادى. أى أن هيوم يريد أن يقول أن لوك حين رأى أن حامل الصفات هو المبدأ الموحد لتلك الصفات بحيث يجعل منها

---

(25) د. زكى نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص ص79-80.



شيئًا واحدًا كان لوك مخطئاً في ذلك لأن فكرة الجوهر لا وجود لها. ويضيف هيوم أن الذى يوحد بين الصفات الحسية فى الجسم ليس جوهرًا خفيًا وإنما إنسان استطاع بقدرته الخيالية أن يجمع بين هذه الصفات فى عقله.

أما المبادئ التى تساعد على ترابط الأفكار فهى التشابه Resemblance والجوار Contiguity الزمانى والمكانى، والعلية Causality أو السبب والنتيجة Cause and effect. وهناك مبادئ أخرى تساعد على ترابط الأفكار مثل التضاد Contrariety والتناقض وغيرها.

ويذكر رسل أن حجج هيوم فى المعرفة بنيت على عدد من المسلمات Postulates تسرى خلال نظريته. فهو يتفق من حيث المبدأ مع نظرية الأفكار عند لوك، وإن كان المصطلح الذى استخدمه مختلفا. فهيوم يتحدث عن انطباعات وأفكار بوصفها تؤلف محتوى إدراكاتنا، وهو تمييز لا يناظر تقسيم لوك للأفكار إلى أفكار للإحساس وأفكار للإنعكاس، وإنما يتقاطع مع هذا التصنيف.(26)

ولقد رأى بعض النقاد أن هيوم انتهى فى نظرية المعرفة إلى الشك بسبب تأملاته الفلسفية الكثيرة، خاصة وأنه لم يستطع تبرير وجود العالم الخارجى تبريرا منطقيا، أو وجود نفوسنا أو حتى صحة العلوم التجريبية. فلم يجد هيوم مخرجا غير أن يلجأ إلى الغريزة والعادة والتسليم بصحة أبحاث العلوم الطبيعية وعودة الثقة إليه وإلى مناهجها الدقيقة. وكذلك سلم بأن السلوك الإنسانى يسير وفق قوانين منظمة كقوانين العلوم الطبيعية، وحاول أن يطبق قوانين العلوم الطبيعية ومناهجها على العلوم الاجتماعية كما حاول ذلك إميل دوركيم وأوجست كونت.(27)

*** العقل والنفس**

أنكر هيوم وجود الجوهر الروحى أو العقلى، كما أنكر وجود الجوهر المادى بالمعنى الذى قاله لوك، فمن ينادى بالجوهر الروحى ينادى بوجود نفس بسيطة لا تنقسم ويستمر بقاؤها فى غمرة تبدد الأفكار والتصورات

---

(26) رسل، حكمة الغرب، الجزء الثانى، ص 132.

(27) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 213 (بتصرف)

والرغبات وبقية الحالات النفسية والعقلية. وينكر هيوم العقل أو النفس بهذا المعنى، أي بمعنى الجوهر البسيط الباقى لأنه ليس لدينا انطباع حسى أو فكرة عن بساطة النفس أو خلودها أو ديمومتها، وبمعنى آخر أصح وأدق يبدو أن هيوم يريد القول أن النفس بهذا المعنى أمر لا يمكننا إثباته إثباتًا برهانيًا كما أنه أمر لا نعرفه بخبرة حسية. إن ما تثبته لى الخبرة هو أن لدّى انطباعات وأفكار جزئية يتبع بعضها بعضًا فى ديمومة متصلة، وبسرعة يصعب علينا نعقبها واحدة واحدة، لكننى لا أعثر فى غمرة هذا التدفق المستمر لأفكارى على ما أسميه عقلًا أو نفسًا تختلف عن تلك الأفكار وتكمن وراءها. أما ما نسميه العقل، فهو شيئًا ليس قائمًا فى ذاته وإنما هو إسم جمع لمجموعة الأفكار والانطباعات والذكريات الخ.. متتابعة فى حركة عجيبة تأتى وتزول ويحل محلها غيرها أو تعود إلى الظهور مرة أخرى بحسب قواعد الترابط التى أشرت إليها من قبل.

"وليست الذات سوى حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة التى تعقب أحداها الآخر بسرعة تفوق حد تصورنا والتى هى فى حركة وتغير متصلين. ولكن الذات ليست إدراكًا من هذه الإدراكات وهى ليست شيئاً تقوم فيه الإدراكات، لذلك فالاعتقاد بوجود النفس على أنها شئ يضاف إلى الإدراكات البشرية يغدو باطلاً".[28]

ثم أنكر هيوم قول بركلى بأن كل إنسان يعرف بالإلهام وجود روحه بنفسه، وقال "أنا من ناحيتى أقرر أنى كلما تعمقت فيما أسميه نفسى أتخبط وأتعثر فى بعض الإحساسات ولا أستطيع أن أقبض على نفسى أبدًا، وكل ما يبدو حقيقيًا هو مجموع متعدد من التأثرات والآراء المتقطعة التى يكسبها تداعى المعانى مظهر الحوادث المتسلسلة، ويخيل لنا أن مادتها ثابتة لخطئنا بأن التأثرات المماثلة لتأثرات سابقة هى بعينها".[29]

---

[28] انظر. * المصدر السابق، ص 118 - 120

* Grayling, The Empiricists, pp. 540 - 541.

[29] أ. وولف، عرض تاريخى للفلسفة والعلم، ترجمة د. محمد عبد الواحد خلاف، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ص97

2- فلسفة الأخلاق

يرى هيوم أن الأخلاق Morals لا تتبع من العقل، بل تتبع من الشعور، فالعقل وحدة غير قادر على أن يكون سببًا مباشرًا ووحيدًا لأنفعالنا، بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك فقال: "إن العقل وحده، يجب أن يكون عبدًا تابعًا للعواطف، ولا يجب أن يقوم بعمل آخر أكثر من خدمة وإطاعة العواطف".[30]

وهناك عدة أدلة ذكرها لنا هيوم تدل على أن العقل وحده ليس أساساً للأخلاق وهي:[31]

أ - الأخلاق تحركنا إلى الفعل، بينما العقل لا يحركنا إليه.

ب- ما هو معقول ولا معقول لا ينطبقان على الأفعال.

ج- دليل خاص بما ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل. فالفلاسفة العقليون يروون أننا نستمد الواجب مما هو كائن، وهو ما يرفضه التجريبيون وعلى رأسهم هيوم، لأننا نستنبط العلاقة الجديدة من علاقات أخرى مختلفة عنها تماماً.

د- الأخلاق ليست قابلة للبرهان وليست مسألة من مسائل الواقع.

هـ- يجب علينا أن نتعرف على جميع الوقائع الخاصة لفعل ما من الأفعال قبل أن ننطق بأخلاقيته.

من الأدلة السابقة يتبين لنا أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على مبادئ مطلقة عن طريق الحدس أو البرهان كما هو الحال بالنسبة للرياضيات على سبيل المثال، فالأخلاق علم تجريبي وكل ما هو تجريبي فهو نسبي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعلم النفس ويستند إلى الغريزة الإنسانية، ويقوم على أساس المشاركة أو التعاطف Sympathy بين بني البشر لتحقيق أكبر قدر من المنافع، أي ما يهم مصلحتهم المشتركة.[32]

[30] Copleston, Fredrick, A history of philosophy, vol.5, Image books, Garden city, New york, 1964, p.123.

[31] د. محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، ص ص30 وما بعدها

[32] د محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 216



***مصدر الأخلاق عند هيوم**

أ - الحاسة الخلقية Moral

إن السلوك الإنسانى يجب أن يعتمد على شئ لديه قوة تحريك أو دفع الإنسان إلى الفعل، إن هذه الحاسة تنطبع بمؤثرات اللذة والألم فعندما نقول لماذا يكون فعل معين من الأفعال أو سلوك Behaviour معين فاضلًا أو غير فاضل، فإن إجابة هيوم على هذا التساؤل هو أنه بسبب لذةً أو ألمًا من نوع معين. نو ع خاص، أى اننا نميز الفضيلة عن طريق اللذة ونميز الرذيلة عن طريق الألم.[33]

ويذكر هيوم أن الفعل الإرادى الإنسانى لا يستند إلى إرادة ذات حرة حرية مطلقة لا حدود لها، بل يصدر عن حتمية السلوك الإنسانى التى تستمد مقوماتها من شخصية الفرد دون أى إلزام Obligation خارجى، فالعقل إنما يخضع للعواطف والإنفعالات التى تؤلف فى مجموعها الطبيعة الخاصة لكل شخصية فردية، ومن هنا جاءت المسئولية الفردية عن السلوك.

ولكن كيف يمكن أن يتفق الناس على قواعد بعينها للسلوك الأخلاقى إذا كان كل فرد يخضع فى تصرفاته لما تمليه عليه انفعالاته الفردية وحدها؟

لم يستطع هيوم الإجابة عن هذا التساؤل وكاد أن يصل بالأخلاق إلى مبادئ الشك المطلق من فرط فرديتها ونسبيتها، وكعادته عندما يصل به البحث إلى نقطة الشك يلجأ إلى الغريزة الطبيعية التى توحد بين الناس عند اختيارهم لأفعالهم الأخلاقية، وهذه الغريزة هى ما نسمى "بالتعاطف" أو "المشاركة الوجدانية". Sympathy.[34]

ب- العاطفة Passion

إذا كانت الحاسة الحلقية لا تكفى لدفع الناس إلى التزام الفعل أو السلوك الأخلاقى فكان لابد أن تتدخل العواطف لكى تقوم بهذا الدور، دور تحفيز الإنسان على العمل الخلقى، والعواطف لدى هيوم نوعان:

(33) د محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، ص ص 45-46.

(34) د محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ص216-217

- عواطف مباشرة تنشأ مباشرة من الخير أو الشر، من اللذة أو الألم، وتنحصر فى الرغبة، أو الإشمئزاز، الحزن والسرور، الأمل والرجاء، اليأس والطمأنينة.
- عواطف غير مباشرة تنشأ من نفس المبادئ ولكن بارتباط خصائص أخرى، وتنحصر فى الإعتزاز بالنفس، والطموح، الغرور والحب، الكراهية، والحقد، والشفقة والضغينة، والكرم، وما يرتبط به من فضائل.

ج- وظيفة العقل فى الأخلاق

هناك جانبان فى مذهب هيوم الأخلاقى: أحدهما سلبى والاخر إيجابى.

فهو سلبى من حيث التأكيد على أن العقل ليس قادراً على تحديد الحدود بين الخير والشر. وهو إيجابى من حيث التأكيد على أننا نستطيع تحديد التمييز بين الخير والشر عن طريق العاطفة.

ويقوم العقل بتبصيرنا بالمنافع التى يسعى إليها الإنسان وهى أساس الفضائل[35]

ولقد وضع هيوم أمام ناظرينا حقيقتين هامتين فى مجال الأخلاق والعقل هما:

* إن العقل وحده لا يمكن أن يكون دافعاً لأى فعل يختص بالإرادة.
* إن العقل لا يستطيع أن يعارض الإرادة.

وعندما ينشب صراع بين العقل والعاطفة وجب علينا أن نفسح الطريق أمام العقل أولاً لتحديد الفضائل واختيارها.[36]

مما سبق يتضح لنا أن الفلسفة الاجتماعية فى مجال الأخلاق لدى هيوم تتمثل فى إثارة نقطة هامة فى نظريته الأخلاقية تتمثل فى تحديد موقفه من حرية الإنسان. هل هو حر أم مجبر؟ وخلاصة رأيه أن الإنسان حر وليس مجبرًا، أى يستطيع أن يفعل كذا أو لا يفعله، لكن كل ما يفعله إنما تحدده دوافعه وسماته النفسية، أما من خارج ذاته فالإنسان ليس مجبرًا على

---

(35) د محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، ص ص45-46.

(36) Copleston, F., A history of philosophy, pp. 123,130.



الإتيان بفعل أو ترك فعل. فهناك إطراد علي بين الدوافع النفسية للإنسان والأفعال الإرادية، ومن ثم فلا وجود لديه لفعل لا تثيره دوافع معينة.

وعلى الرغم من أن الأخلاق تتميز بصفة الإلزام، إلا أن هيوم لا يرى أنها تستمد من العقل، لأن عمل العقل قاصر على إدراك الانطباعات ومفارقتها، مما جعل أخلاق هيوم ترتد إلى شئ آخر غير العقل، بل ردها إلى العاطفة أو الحاسة الأخلاقية **Moral Sentiment**، وهى التى تجعلنا نقول عن فعل ما بأنه خير أو شر. ولهيوم حججًا متعددة على أن العاطفة هى مصدر الأحكام الخلقية نذكرها هنا فى إيجاز:

أ - يقوم العقل باكتشاف صدق أو كذب قضايا الواقع (القضايا التركيبية) والعلاقات بين الأفكار (القضايا التحليلية)، وكل ما ليس بقضية واقعية ولا بعلاقة بين الأفكار لا يقبل الصدق ولا الكذب، وعليه فلا يكون موضوعًا للفكر. ولما كانت انفعالاتنا وإراداتنا لا تقع ضمن قضايا الواقع ولا ضمن العلاقات بين الأفكار، فهى ليست صادقة ولا كاذبة، وعليه فلا يمكن أن تستند إلى الفكر، ولا يمكن أن يكون الفكر مصدرها.

ب- ولما كانت الأخلاق تحثنا على العمل، فلا يمكن أن ترجع إلى العقل.. لأن العقل وحده عاجز عن أن يدفعنا إلى العمل، وما كان منفعلًا لا يمكن أن يكون مصدراً لما هو فعّال كالأخلاق. فإذا كان الفكر لا يستطيع أن يجعلنا نقوم بعمل أو نحجم عن القيام به، فلا يمكن أن يكون مصدراً للخير الأخلاقى ولا للشر الأخلاقى.

ج- إن العاطفة تحدد الغايات القصوى للإنسان، أما العقل فيبين الوسائل المحكمة والعملية للوصول إلى تحديد تلك الغايات. وهكذا يكون العقل عبدًا للعاطفة، فالعقل لا صلة له باختيار الغايات لا من قريب ولا من بعيد، إنما يكشف عن الوسائل للوصول إليها فحسب. وعليه فلا يمكن أن تكون المبادئ الأخلاقية صادقة أو كاذبة، ولا مجال للإختلاف فيها، لأنها ليست مما يرجع إلى العقل أى أنها ليست قضايا تركيبية ولا تحلبلية. إذن فالأخلاق تقوم على العاطفة لا على العقل.



د- تعبّر الأخلاق عن "ما ينبغى أن يكون" What ought to be ولذلك فلا يمكن أن تستمد من العقل لأن قضاياه تعبر عن "ما هو كائن" What is. ولما كان من المحال أن نستنتج "ما ينبغى أن يكون" مما "هو كائن"، إذن فمن المحال أن ترتد الأخلاق إلى العقل، بل لابد أن تكون من اختصاص العواطف، ومن ثم فهى ذاتية Subjective وليست واقعية أو موضوعية Objective.

3- فلسفة السياسة

يجدر بنا قبل عرض فلسفة هيوم السياسية أو نظريته فى السياسة أن أشير إلى بعض الحقائق التاريخية التى تتصل بها.

منذ قيام دولة انجلترا وهى تعيش حالة من القلق والاضطراب والصراع السياسى والدينى والاجتماعى وما زالت آثاره حتى الآن كما نراها على مسرح الأحداث فى إيرلندا ومطالبها بالحرية والإستقلال واعتناق العقائد التى اختارها الشعب الإيرلندى لنفسه.

وعندما تخطت انجلترا حالة الفوضى والبربرية التى كانت تعيشها وظهور ملك يحكمها، نشبت الصراعات بين الأسر المالكة وبين طبقات الشعب المختلفة وكانت فى معظمها صراعات دينية وسياسية، بل إن الأسرة الواحدة كانت تعيش حالات من هذه الصراعات تبلغ إلى حد التآمر والإغتيال والنفى.

وإبّان عصر النهضة كانت هناك صراعات تدور بين الملك واتباعه وبين طبقات أخرى من الشعب. وقد أطلق أتباع الملك على الذين يطالبون بإقامة برلمان يحكم البلاد بعد رفض حق الملوك المقدس "البرلمانيون" Parliamentarians اسم "أصحاب الرؤوس المستديرة" Roundheads لأنهم كانوا هم والمؤيدون لهم من شباب لندن يقصرون شعورهم مما اضطرهم إلى ارتداء الشعور الطويلة المستعارة (الباروكات) Perukes، حتى

أصبح تقليداً متبعًا لمجلس اللوردات والبرلمان أن يرتدى أعضاؤهما الشعور المستعارة الطويلة المميزة لهم.[37]

بينما أطلق أصحاب الرؤوس المستديرة على رجال الملك الفرسان **Cavaliers** وهو لفظ يرتد أساساً إلى اللفظ الإسبانى **Cabaleros** بمعنى بابا وين أو كاثوليك أجانب **Foreign papists**. وقامت بين الفريقين منازعات وصلت إلى حد القتال واشتعال الحرب الأهلية عام 1642. وقد أيد التجار الأغنياء فى هذا الصراع الدائر بين الفريقين (البرلمانيين) بينما أيد أصحاب الشركات الكبرى الملك واتباعه من الفرسان. وظلت الفئات الأكبر وهم ما نطلق عليهم السواد الأعظم من الشعب الفقير، ظلت محايدة.. لا تملك لنفسها أو لغيرها ضرًا ولا نفعًا، فهم المغلوبون على أمرهم .. المذلون المهانون فى كل شعب من شعوب الأرض التى لا ناقة لها ولا جمل فيما يحدث من صراعات بين أصحاب المصالح.[38]

وعندما جاء الملك تشارلز الثانى **Charles II** هادن الثوار من رجال البرلمان عندما وجد نفسه فى مأزق مواجهة الدول الأوروبية التى أعلنت الحرب على انجلترا خاصة نابليون فرنسا والدول التابعة لانجلترا فى ذلك الوقت هولندا وبلجيكا. عندئذ تحولت الجماعات المتنازعة إلى حزبين سياسيين أطلق على الحزب الأول "التوريين" **The tories** أو **Tory Party**، وعلى الثانى اسم الهويجى **Whings** وهم أعضاء الحزب المؤيد للإصلاح. ونشبت فى أوروبا حروبًا دينية وسياسية رهيبة ظلت لفترة طويلة تخيم على الحياة هناك قبل أن ينتقل هذا الصراع إلى بلاد الشرق فى آسيا والشرق الأوسط ثم فى دول أمريكا اللاتينية.[39]

ولقد تعاقب الحزبان التورى والهويجى على السلطة فتارة يحكم هذا وتارة أخرى يحكم ذاك حتى تغير اسم الحزبين فسمى الحزب التورى نفسه

---

(37) Eyre, A. D., An Outline Of England History, Longman, London, 1971, P. 177.

(38) Ibid.

(39) Ibid., pp. 104-105.

بحزب المحافظين Conservatives party وسمى الحزب الهويجى نفسه بحزب الأحرار Liberal party وكان كل حزب بما لديه فرح ولا يعلو السلطة إلا إذا قطع على نفسه وعوداً قاطعة بالإصلاح Promises of reform لا يستطيع فى أغلب الأحيان تحقيقها مما يجعل الفرصة سانحة لكى يعتلى الحزب الآخر مكانه وهكذا دواليك.

وكان المحافظون يهاجمون شرور المعيشة بالمدن والحياة فى جو فاسد، بينما يهاجم الأحرار شرور الريف والحياة المتحللة فى ربوعه، ومن خلال هذه المناقشات الصحية تطور المجتمع الإنجليزى الحديث تدريجيا.[40]

وعندما بسط هيوم نظريته السياسية أراد أن يكون موضوعياً محايداً، وأن يكتب ما ينبغى أن يكون فى مجال السياسة، ولكنه انحاز رغمًا عنه نحو حزب المحافظين الذى أشرت إليه ضد حزب الأحرار "فلقد كان مما يخدم الأحرار أن يقال فى النظرية السياسية إن الحكومة قد نشأت بين الناس أول ما نشأت بتعاقد بين الأفراد، فالأفراد هم الذين أرادوا لأنفسهم نوع الحكومة التى تشرف على مصالحهم المشتركة".[41]

وما دام الأفراد هم الذين يؤيدون الحكومة فلهم حق الثورة عليها، ولكن نظرًا لميل هيوم إلى حزب المحافظين فقد جاءت نظريته السياسية معارضة لهذا الرأى منكرة لصواب منطقه على الرغم من اقتناع هيوم بهذا وكتب هيوم مقالة هامة بعنوان "فى العقد الإبتدائى Of the Original Contract خلاصته:

يوجد فى انجلترا حزبان يبحث كل منهما لنفسه عن مبدأ فلسفى نظرى يستند إليه فى مذهبه السياسى، وهما حزب المحافظين الذى يلتمس أصل الحكومة الأول عند الله تعالى ويعتبر خارجًا على مشيئة الله تعالى وإرادته من يتوجه باللوم والنقد إلى الحكومة، مهما بلغت من الطغيان فى حكمها، ولا يحق للشعب عزل الحكومة لأنه لم يقمها وإنما أقامها الله تعالى. وأما حزب الأحرار فيردّ الأمر إلى تعاقد أوليّ بين الأفراد، فأعضاء الجماعة

---

[40] Ibid., p. 133.

[41] د. زكى نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص 151

عند أول تكوينها هم الذين أرادوا لأنفسهم وتعاقدوا معا على أن يولوا حاكمًا معينًا على أمورهم، وبالتالى يكون لهم الحق فى مقاومة الحاكم وعزله إذا ما اقتضت مصالحهم هذا العزل أو تلك المقاومة.[42]

ويتمادى هيوم فى مدح الحكومة التى يترأسها المحافظون، ويبرر فى مقالته المذكورة أن حكمة الله البالغة اقتضت أن تكون مثل هذه الحكومة هى الحاكمة بأمرها بل بأمر الله تعالى، وبالتالى فأى فعل يصدر عنها إنما جاء وفق إرادة إلهية قائمة بذاتها حتى أنه "لا يقضى قاض بحكم، بل لا يقترف لص جريمة السرقة ولا يعتدى معتدٍ باعتداء إلا ومشيئة الله من ورائه".[43]

ولكن مايعيب حكومة الأحرار التى تقوم عل مبدأ العقد الاجتماعى أنه على الرغم من أن هذا التعاقد شرط مقبول إلا أنه لا يجب أن نبالغ فى الأخذ به وتحبيذه، لأن الناس متقاربون فى قواهم الجسدية والعقلية وطالما هم كذلك فلا يوجد كبير فارق يجعلهم يختارون منهم الحكومات، وإن كان هذا التعاقد قد نشأ بين الناس قبل الكتابة نفسها، بل قبل أن تبدأ الحياة المتحضرة بشتى ألوان فنونها، ولكن هذا التعاقد تم بحكم الألفة والعادة، لا على موافقة الناس واختيارهم، "ويخطئ الفلاسفة السياسيون إذا ظنوا أنه ما دام الحاكم قد استند فى أول نشأة المجتمع إلى موافقة الأفراد. فلابد أن يكون الآن كذلك مستندًا إلى مثل هذه الموافقة؛ ويخطئون لو ظنوا أن الناس اليوم لا يزالون - كما كانوا أول نشأة المجتمع والحكومة - يولدون سواسية، لا فرق فيهم بين فرد وفرد، وأنهم يولدون أحراراً من كل فرض يوجب عليهم الولاء لحاكم أو حكومة، اللهم إلا إذا تعهدوا طواعية بمثل هذا الولاء؛ ولما كان الإنسان لا يتعهد لغيره بولاء إلا إذا كان له من وراء ذلك كسب مساوٍ لما تنازل عنه من حقوقه الفطرية - كان ولاء الفرد لحاكمه أو حكومته متضمنًا ضرورة أن تقوم تلك الحكومة أو الحاكم بحماية مصالحه وإلا كان له الحق فى نقض ولائه الذى تعهد به".[44]

---

[42] نفس المصدر، ص 152.

[43] نفس المصدر، نفس الموضع

[44] نفس المصدر، ص 154

وهكذا يظل هيوم يفند فكرة "العقد الابتدائى" على أساس نظرى فلسفى فيقسم الواجبات الخلقية إلى نوعين: الأولى تدفع إليها غرائز وميول طبيعية مباشرة مثل حب الوالدين للأبناء. والثانية تؤدى بدافع الإلزام الذى تقتضيه ضرورات الحياة الاجتماعية التى لا قيام لها ولا نجاح بغير تلك الواجبات، ومنها العدالة، وعدم الاعتداء على ملكية الغير، والوفاء بالوعد والعهد، والولاء السياسى المكتسب من الخبرة لا من الفطرة، كما يظن أصحاب التعاقد وهم "حزب الأحرار". كل هذا لحساب الملك وحزب المحافظين.[45](*) (*)

4- **الفلسفة الدينية**

يعرض هيوم رأيه فى الدين أو اللاهوت فى مؤلفين رئيسيين، أحدهما هو "التاريخ الطبيعى للدين" **Natural History of Religion** والآخر "محاورات فى الدين الطبيعى" **Dialogues Concerning Natural Religion** والمقصود بكلمة "طبيعى" هنا هو نشأة العقيدة الدينية من أصول فى طبيعة الإنسان وفطرته مفرقًا فى ذلك بين هذا الرأى الذى يرد الدين إلى طبيعة الإنسان، وبين الرأى الآخر الذى يرده إلى التأمل العقلى من جهة، والرأى الثالث الذى يرده إلى الوحى **Revelation** والتقليد **Imitation** من جهة أخرى؛ فالقائل بأن الدين ينبع من طبيعة الإنسان لا يحتاج فى تدعيمه إلى البرهان العقلى ولا إلى وحى هبط إلى الإنسان من خارج طبيعته الإنسانية.[46]

ويعتبر كتاب "محاورات فى الدين الطبيعى" واحدًا من أهم المراجع فى فلسفة الدين، فهو نقطة تحول فى تاريخ اللاهوت الفلسفى، وقد صاغه هيوم بشكل أدبى، مما سهل عليه تجنب كشف أوراقه فى هذا المجال الشائك، كما أنه لم يشعر بالحاجة إلى توجيه ضرباته أو سهام نقده إلى

---

[45](*) نفس المصدر، ص160 بتصرف

(*) راجع مقالة هيوم عن العقد الإبتدائى فى كتاب

Fredrick Watkins, Hume, Theory of politics, pp. 193-215.

[46] نفس المصدر، ص ص162 - 163.

المسائل الواضحة التى لا تخطئها عين الإنسان الواعي، وخصص فى كتابه هذا جانبًا كبيرًا لفحص الحجج التى تتصل بطبيعة الله تعالى ووجوده، والمستمدة من التجربة أو المشاهدة أكثر من استمدادها من الاستدلال أو التأملات الميتافيزيقية، ولقد حرص هيوم على عدم السماح بنشر محاوراته أثناء حياته خشية التعرض للهجوم من جانب رجال الدين، وترك الكتاب كقنبلة موقوتة يفجرها الجيل التالى له. ولقد أحدث هذا الكتاب هذا الإنفجار بالفعل.

وفى كتب هيوم التى تناولت (فلسفة الدين) يفسر المعتقدات الدينية على غرار تفسيره للأخلاق، فكما أن الأخلاق لا تقوم فى العقل بل فى العاطفة فكذلك الدين لا يقوم فى العقل ولا فى الوحى والنقل، بل يقوم فى طبيعة الإنسان وفطرته بمعنى ما من المعانى. فالدين لا ينشأ مباشرة عن غريزة أصيلة أو انطباع أولى فى الطبيعة البشرية، بل ينشأ مما يتشعب عن غريزة أصيلة، كذلك لم تنشأ المعتقدات الدينية لدى الشعوب البدائية التى اعتنقت مذهب تعدد الآلهة **Polytheism** والذى يسبقه الإيمان بوجود إله واحد **Monotheism** لا شريك له، لم تنشأ من تأمل العقل لحوادث الطبيعة، بل من اهتمام الناس بما يجرى فى الحياة من حوادث هى موضع آمالهم وآلامهم ومخاوفهم. وفى هذا تقوم العقيدة الدينية بتحليل الشعور الدينى إلى مقومات ثلاثة: بداية تثير فينا وجدانات من خوف وأمل، ثم هذه الوجدانات نفسها وهى فطرية غير مكتسبة، وأخيرًا نهاية تتعلق بها وجدانات الخوف والأمل على أن تكون فى النهاية قوة خفية عاقلة. فالدين عقيدة عامة فى الجنس البشرى كله.[47]

وعلى الرغم من أن العقيدة الدينية عامة فى الجنس البشرى إلا أن الناس يختلفون فى عقائدهم الدينية بسبب اختلافهم فى طبيعة القوة الخفية العاقلة التى تحكم العالم، ولم تصبح مسألة وجود الله تعالى هى الأساس بل أصبح الخلاف فى طبيعة الله تعالى نفسه وهو ما نشأ عن عواطف الناس

---

(47) شاخت، روّاد الفلسفة الحديثة، ص ص238 - 239 بتصرف وأيضًا د محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 219

الفطرية، وأصبح الملحد الذى يعمل على البرهنة على عدم وجود الله تعالى بالأدلة العقلية عملًا من أعمال الضلال والعبث الذى لا طائل من تحته أمام هذه العواطف الفطرية.

ويرفض هيوم الأدلة التى قدمها الفلاسفة على وجود الله تعالى لأنها غير كافية لكى تعرفنا بطبيعة الله وصفاته، وكان نقده لهذه الأدلة على النحو التالى:[48]

أ - يقوم دليل الغائية Finality على تمثيل العالم أو الكون بآلة صناعية وتمثيل الله تعالى بالصانع الإنساني، ولكن الصانع الإنسانى علة محدودة تعمل فى جزء محدود، فبأى حق نمد التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذى هو الكون، ونحن لا ندرى إن كان متجانسًا فى جميع أنحائه، ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتمًا إلى الإله الذى يقصده أصحاب الدليل، إنما نستدل بما فى الكون من نقص على أن الإله متناه.. وهكذا.

ب- أما دليل المحرك الأول The First Mover فليس هنالك ما يحتم التسليم به ونبذ المذهب المادى إذ يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل مريد.

ج- أما دليل الموجود الضرورى فلا يستند إلى أصل فى تجربتنا من حيث أن التجربة لا تعرض علينا انفعالًا ضروريًا، وأن المخيلة تستطيع دائمًا أن تسلب الوجود عن أى موجود كان. إن معنى الموجود الضرورى ثمرة وهم المخيلة التى تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها هى نفسها الله تعالى، وبأى حق نفترض الكون كلًا محدودًا حتى نبحث له عن علة مفارقة؟

وانتهى هيوم من بحثه فى الفلسفة الدينية إلى الشك، ولم يستطع أن يبرهن على وجود الله تعالى لتعارض اعترافه بوجود الله وصفاته مع حيثيات المذهب التجريبى، وفى نفس الوقت لم يستطع إنكار وجود الله تعالى لأنه

(48) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص178-179



حقيقة فينا لا تقبل الإنكار، وقال عبارته الشهيرة: إن وجود الله لا نصل إليه لا بخبره حسية ولا بإستدلال.

التعقيـــــب

اهتمت النظرة التجريبية العامة بالحواس والتجربة ومـــا يـــأتى عـــن طريقهما من معارف، وفى خضم هذا الاهتمام لم تنكر أهمية العقل فى العملية المعرفية وإنما أنكرت وجود أفكار فطرية أولية وقبلية فيه. فالعقل موجود فينا صفحة بيضاء **Tabula Rasa** ولا يوجد به إلا ما يخطه براع الخـــبرة علـــى صفحته الناصعة. فالمعرفة التجريبية تتميز بعامل أساســـى هـــو التصاقـــها بالخبرة، وعلى الرغم من ذلك فهذا القول يعتبر من نوافل الكلم.(49)

ولقد حاول هيوم أن يقدم لنا فلسفة تجريبية خالصة وأفرط فى اتجاهه التجريبى كما أفرط فى ثقته بنفسه وبقدراته العقلية حتى أنه ســـلب الإنســـانية تراثها الفكرى وأعادها إلى غيابت الشك المطلق، ولم يتبق للإنسانية شئ تعتد به لا فى مجال المعرفة ولا فى مجال الأخلاق ولا فى مجـــال الديـــن حتـــى النظرية السياسية لم تجئ محايدة نابعة من فكر فيلسوف آراد إقامـــة العـــدل السياسى على الأرض بمشاركته الفكرية فضاعت عناصرها وانحرفت عـــن سواء السبيل.

وكان من إيجابيات فلسفته قوله بأن الأفكار ناتجة عن انطباع حسى، وقوله بأننا يجب أن نتعرف على جميع الوقائع الخاصة لفعل ما من الأفعـــال قبل أن ننطق بأخلاقياته.

وعلى الجانب الآخر كانت سلبيات هيوم أكثر بكثير من إيجابياته. فقد أنكر هيوم وجود العقل النظرى الكامن وراء كل معرفة، وأرسى دعائم العقل العملى مما دفع كنط إلى إعادة التوازن الذى أخلّ به هيوم كما أننا نســـتشف من اتجاهه أنه جعل العقل ذو طبيعة مادية ونحن نعلـــم أن العقـــل لا مـــادى

(49) Lewis, C. I., The given element in Empirical Knowledge, the philosophical Review, A quarterly Journal, vol. LXI, No 2, whole No. 358, York, April 1952, p.168.



ومركزه النفس أو الروح. كما أخطأ عندما ألغى مبدأ السببية أو عطله لأن القوانين العلمية لا تستغنى عنه فهى تثبته إن وجد.

كما أخطأ هيوم أيضًا عندما أنكر وجود الأفكار المجردة التى لا يستغنى عنها الإنسان فى حياته سواء العلمية أو غير العلمية لما لها من أهمية. صحيح أنها لا توجد فى الواقع بنفسها ولكنها توجد كرموز لغوية نقيس على أساسها معارفنا الجزئية، فالإنسان المطلق لا وجود له، ولكننا نقيس عليه وجود محمد، وعلىّ، ومحمود، وغيرها من الأسماء الجزئية.

كذلك ربط هيوم بين الأخلاق والمنفعة، وجعل مصدرها العاطفة لا العقل. تلك العاطفة بما تثيره فينا من مشاعر السخط أو الرضا، الحب أو الكراهية، اللذة أو الألم، غير أن ارتباط الأخلاق بالعاطفة، يمكن أن ينأى عن الفعل الخلقى، فإذا قامت الأخلاق على الذوق السليم فإنها بالتالى تقوم على العقل، عندئذ يصبح العقل هو مناط الحكم الخلقى لا العاطفة المتغيرة.

من السلبيات الرئيسة فى فلسفة هيوم أن جعل العقل عبارة عن مجموعة من الإدراكات وهذا يجعل العقل متغيرًا بصفة مستمرة ودائمة، أما المتغير فى العقل فهو عملياته الذهنية التى تتغير وتتبدل بحسب تغير وتبدل القضايا والتحليل ثم الخبرات ذاتها. وهنا نريد أن نتوجه بالسؤال التالى إلى هيوم : هل إذا انعدمت الإدراكات ينعدم العقل تبعًا لانعدامها؟

وكانت أخطر سلبيات هيوم هى التى تمثلت فى موقفه الشكى من الدين ورفضه إقامة الأدلة على وجود الله تعالى لا عن إيمان عميق بأن وجود الله تعالى أكبر من كل دليل مادى أو عقلى يقدمه البشر على وجوده، ولكن لتمتعه بنزعة شكية قضت على أمل الإنسانية فى الوصول إلى نزعة إيمانية مستقرة بأن الله تعالى موجود وأنه منزه عن التشبيه والتجسيم وغيرها من الأفكار التى تأتى على الدين من قواعده.

ولقد وصلت النزعة الشكية بهيوم إلى أن يقف موقفًا غريبًا فى كل عنصر من عناصر نسقه الفلسفى المعرفة والأخلاق والدين كلها تقوم على العادة وعلى العاطفة وعلى الطبيعة الإنسانية.. إنها ردة لا شك فيها نحو فلسفة سوفسطائية جعلت من الإنسان مقياس الأشياء جميعًا.

*

وعلى الرغم من هذه السلبيات الظاهرة، ونداعى أسس فلسفة هيوم إلا أنها تركت آثارها الباقية حتى اليوم، سواء فى انجلترا أو خارجها، وعلى سبيل المثال فقد سار على ضوئها جون ستيوارت مل (1806 – 1873) وهربرت سبنسر (1820 – 1903)، وهما من أكبر الفلاسفة الإنجليز فى القرن التاسع عشر. فقد أخذ الأول بقانون تداعى المعانى الذى قال به هيوم، وأنكر المبادئ العامة الضرورية، بينما جعل الثانى المعرفة كلها مكتسبة سواء اكتسبناها بأنفسنا أو ورثناها عن السابقين.

وتركت فلسفة هيوم كذلك آثارها على فلسفة كنط كماسيتبين لنا من كتابنا التالى "الفلسفة الحديثة من كنط إلى ينتشه" الباب الأول، الفصل الأول، وعلى القائلين بالأديان الطبيعية من مفكرى أوروبا وفلاسفة البرجماتية الأمريكية، ثم أخيرًا على الشكاك والعلمانيين الذين أتوا من بعده.



مراجــع الكتــاب



مراجع الكتاب العربية والأجنبية

أولاً: المراجع العربية

1- د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، دار النهضة العربية، بيروت، 1993.

2- ــــــــــــــــ، فلسفة جورج سنتيانا فى الوجود والمعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1994.

3- ــــــــــــــــ، إشكالية المصطلح الفلسفى، فى كتاب: قضايا فلسفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1998.

4- ــــــــــــــــ، منطق الإستقراء (المنطق الحديث) منشأة المعارف، الإسكندرية، 1999.

5- ــــــــــــــــ، فى فلسفة العلوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، 1999.

6- ابن رشد، تهافت التهافت، المطبعة الإعلامية، القاهرة، 1985.

7- إدوارد جونو، الفلسفة الوسيطية، ترجمة على زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982

8- د. البدراوى زهران ، فى علم اللغة التاريخى:دراسة تطبيقية على عربية العصور الوسطى، دار المعارف، القاهرة، 1999.

9- أ. س. داجوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1928.

10- أ. وولف، عرض تاريخى للفلسفة والعلم، ترجمة د. محمد عبد الواحد خلاف، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.

11- ألفريد جيلز إير، المسائل الرئيسية فى الفلسفة، ترجمة د. محمود فهمى زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1408هـ/ 1988م.

12- إميل بوترو، فلسفة كنط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972.



13- د. أنجيل بطرس سمعان، مقدمة كتاب اليوتوبيا، توماس مور، ترجمة د. أنجيل، دار المعارف، القاهرة، 1974.

14- أندريه كريسون، ديكارت، ترجمة حسن شحاتة سعفان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961.

15- أندريه كريسون، سبينوزا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، 1966.

16- أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفى: من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.

17- إيتان جيلسون، روح الفلسفة فى العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1972.

18- برتراند رسل، حكمة الغرب (الجزء الثانى): الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة د. فؤاد زكريا، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، العدد 72 - سلسلة عالم المعرفة، الكويت، صفر/ ربيع أول 1404 هـ/ سبتمبر 1983.

19- بويليك، الحياة المسيحية، فى: تراث العصور الوسطى، مجموعة من البحوث أشرف عليها ج. كرامب وإ. جاكوب، راجع الترجمة محمد بدران ومحمد مصطفى زيادة، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1965.

20- ترانثى وماركوس، مقالات فى فلسفة العصور الوسطى، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997.

21- شيخ الإسلام تقى الدين أحمد بن تيمية، إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها، جمعية إحياء التراث الإسلامى.

(لجنة البحث العلمى) الكويت، لطبعة الأولى 1413هـ/ 1992م.



22- د. تـوفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة السابعة، 1979م.

23- جـان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، وزارة الثقافة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، 1968م.

24- د. حسين فوزى، تأملات فى عصر الرينسانس، دار المعارف، القاهرة، 1984م.

25- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمـة د. عثمـان أميـن، مكتبـة النهضـة المصرية، القاهرة، 1960م.

26- د. راوية عبد المنعم عباس، بليز بسكال وفلسفة الإنسان، دار المعرفـة الجامعية، الإسكندرية، 1985م.

27- د. راوية عبد المنعم عباس، جون لوك: إمـام الفلسـفة التجريبيـة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987م.

28- ريتشـارد شاخت، روّاد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، الألف كتاب الثانى 132، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993.

29- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

30- د. زكى نجيب محمود، ديفيد هيوم، نوابغ الفكر الغربى 7، دار المعارف، القاهرة، 1958م.

31- د. زكى نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959 م.

32- ــــــــــــــــــ، المنطق الوضعـى، الجـزء الأول، مكتبـة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1973م.

33- ــــــــــــــــــ، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 1408هـ/ 1987م.

34- ــــــــــــــــــ، حياة الفكر فى العالم الجديـد، دار الشـروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 1408هـ/ 1987م.

35- ــــــــــــــــ، نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربى، الكتاب السابع والعشرون، الكويت، 15 إبريل 1990م.

36- سبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971م.

37- الأنبا شنودة الثالث؟، بدعة الخلاص فى لحظة، الكلية الأكليركية، القاهرة، 1988م.

38- صول ك. بادوفر، معنى الديموقراطية، ترجمة جورج عزيز، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، القاهرة، 1967م.

39- د. عبد الرحمن بدوى، النقد التاريخى، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963م.

40- ــــــــــــــــ، أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م.

41- ــــــــــــــــ، بونافنتورا، فى: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.

42- ــــــــــــــــ، بسكال، بليز، فى: الموسوعة الفلسفية.

43- د. عبد الغفار مكاوى، مدرسة الحكمة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م.

44- د. عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1990م.

45- د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1945م.

46- ــــــــــــــــ، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الخامسة، 1965م.



47- ــــــــــــــ، الفلسفة الرواقية - مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1971م.

48- ــــــــــــــ، روّاد المثالية فى الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1975م.

48- د. عزمى إسلام، جون لوك، نوابغ الفكر الغربى، العدد 16، دار المعارف، القاهرة، 1964م.

49- د. على سامى النشار، المنطق الصورى منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، الإسكندرية، 1965م.

50- د. على عبد المعطى محمد، ليبنتز: فيلسوف الدرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980م.

51- ــــــــــــــ، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995م.

52- ــــــــــــــ، فى الفكر الفلسفى الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999م.

53- د. على عبد المعطى محمد ود. راوية عبد المنعم عباس، روّاد الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م.

54- فتحى العشرى، مفكرون .. لكل العصور، الدار المصرية اللبنانية،القاهرة، الطبعة الأولى، 1409هـ/ 1989م.

55- د. فؤاد زكريا، سبينوزا، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963م.

56- فولينيور تشترارى، الأدب، فى كتاب: تراث العصور الوسطى.

57- د. كريم متى، الفلسفة الحديثة (عرض نقدى)، منشورات جامعة قاريونس، بنغازى، الطبعة الثانية، 1988م.

58- كولن ويلسون، اللا منتمى: دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية فى

القرن العشرين، ترجمة أنيس زكى حسن، دار العلم للملايين، بيروت، 1958م.

59- ليذابى، العمارة فى العصور الوسطى، فى كتاب: تراث العصور الوسطى.

60- ليف لانداو ويورى رومر، ما هى النسبية، دار مير للطباعة والنشر، موسكو، الطبعة السادسة، 1986م.

61- مأمون غريب، قمم فى الدين والفلسفة والأدب، مكتبة غريب، القاهرة، 1983م.

62- محمد أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، 1969م.

63- د. محمد توفيق الضوى، الفلسفة الحديثة فى القرنين السابع والثامن عشر، دار الكتب الجامعية، شبين الكوم، 1998م.

64- ــــــــــــــ، الفلسفة الألمانية، فى القرن التاسع عشر، مطابع الولاء الحديثة، شبين الكوم، 1999م.

65- د. محمد ثابت الفندى، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987م.

66- محمد عبد الله عنان، أندلسيات، كتاب العربى، العدد 20، الكويت، 15 يوليو 1988م.

67- د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة الحديثة، (الجزء الرابع)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م.

68- د. محمد فتحى عبد الله، الجدل بين أرسطو وكنط: دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1995م.

69- د. محمد مجدى الجزيرى، الفلسفة بنظرة حضارية، بروفيشنال للإعلام والنشر، القاهرة، 1984.

70- د. محمد محمد قاسم، نظريات المنطق الرمزى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991م.



71- د. محمد مصطفى حلمى، تقديم كتاب: رينيه دبكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968.

72- د. محمود حمدى زقزوق، المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، الأنجلو المصرية، 1981م.، ودار القلم، الكويت، الطبعة الثالثة 1983م.

73- ــــــــــ، دراسات فى الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربى، الطبعة الثالثة، 1414هـ/ 1993م.

74- ــــــــــ، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1994م.

75- د. محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992م.

76- د. محمود فهمى زيدان، الإستقراء والمنهج العلمى، مكتبة الجامعة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1966م.

77- ــــــــــ، المنطق الرمزى: نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، 1973م.

78- د. مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة، 1999م.

79- د. منشاوى عبد الرحمن إسماعيل، الوجيز فى الدرس الفلسفى: تاريخ ونقد، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1991م.

80- نازلى إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية، جامعة عين شمس، القاهرة، 1990م.

81- د. نجيب بلدى، ديكارت، نوابغ الفكر الغربى 12، دار المعارف، القاهرة، 1959م.

82- هاريس، ج. ر.، الفلسفة، فى: تراث العصور الوسطى.

83- هنـــرى توماس ودانالى توماس، أعلام الفكر الأوروبى: من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نوية، الجـــزء الأول، العـــدد 313، دار الـــهلال، القاهرة، 1397هـ/ 1977م.

84- د. يحيى هويدى، بركلى، نوابغ الفكر الغربى 13، دار المعارف، القاهرة، 1960م.

85- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمـــة والنشـــر، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1389هـ/ 1970م.

86- ــــــــــــــ، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعـــة السادسة، 1979م.

87- ــــــــــــــ، تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

88- يوهان هويزنجا، إضمحلال العصور الوسطى، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد،الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثانى 305، القـــاهرة، الطبعة الثانية، 1988م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

89- Aaron, R. I., John Locke, Oxford, London, 1955.

90- Ackermann. Robert, Theories of Knowledge, TATA Mc Graw Hill Publishing Company Ltd., Bombay, New Delhi, 1965.

91- Aristotle, Metaphysica, in the Works of Aristotle. Trans, by: Ross. W.D. Oxford University Press, London, 1950.

92- Bedford, Errol, Empiricism, in the concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers.

93- Berkeley, George, A Treatise Concerning the Principles of human Knowledge, The Open Court Series, Oxford, 1710.

94- Blake-Price, Kingsley, Hume's Analysis of Generality, The Philosophical Review, A quarterly Journal, vol. LIX, N.1, Whole N. 349, New York, January 1950.

95-Castell, Alburey, An Intrduction to modern philosophy in seven Problems, Second edition, the Macmillan company New York, 1963.

96-Copleston, Fredrick, A History of Philosophy, vol. 5, Image books, Garden City, New York, 1964.

97-Cranston, Maurice, Locke n Politics, Religion and Education, F.E. New York, 1965.

98-Cresson, A., Leibnitz. Sa vie, son oeuvres, sa Philosophie, Presses Universitoires de France, Paris, 1947.

99-Erasmus, Letter to Ulrich Von Hutten, 23 July 1519, R.W. Chambers, Thomas More, Peregrine Books, 1963.

100-Eyre, A. D., An Outline of England History, Longman, London, 1971.



101- Fuller, B.A.S., A History of Philosophy, New York, July 1949.

102- Garforth, F.W., The Scope of Philosophy, Longman Group Ltd., London, 1977.

103-Geath, p., Reference and Generality, Cornell University Press, New York, 1962.

104-Gibson, B., The Philosophy of Descartes, London, 1932.

105-Gordon Clapp, James, John Locke, in The Encyclopedia of Philosophy.

106-Hampshire, S., Spinoza, Faber and Faber, London, No date.

107-Helm Paul, Locke's theory of Personal Identity, the journal of Royal Institute of Philosophy, edited by: Renford Bambrough Cambridge University Press, Vol. 54 N. 208, London, 1979.

108-Henry, Desmond Paul, Medieval Philosophy, in the Encyclopedia of Philosophy, Vol. 5, Paul Edwards, Editor in Chief, the Macmillan Company and the free press, New York, 1967.

109-Hume, David, A Treatise of Human Nature, selby. Bigge, Oxford Press, London, 1955.

110-Joad, C.E.M., Guide to Philosophy, Dover Publications, New York, 1957.

111-Kaufman, (ed.) Philosophic Classics, Prentice - Hall, New York, 1962.

112-Leibniz, Systéme nouveau de la nature et de la communication des Substances,

113-Lewis, C.I., The given element in Empirical Knowledge, the Philosophical Review, A quarterly journal, Vol. LXI, N. 2. Whole N. 358 York April 1952.



114-Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, ed. S.p. Lamprecht, Seribner, New York, 1928.

115-Maci. A., Pantheism, in: The Concise Encyclopedia.

116-Macmillan Dictionary, William D. Halsey, Editorial Director, New York, 1973.

117-Macquarrie, J., Existentialism, A Pelican Book, New York, 1973.

118-Markus,R.A., st. Augustine, in: the Encyclopedia of Philosophy.

119-Maund, Constance, Hume's theory of Knowledge: A Critical Examination, Macmillan and co. Ltd., London, 1937.

120-Mautner, Thomas, The Penguin Dictionary of Philosophy, Penguin Books, Middlesex, 1997.

121-Moore, G.E., Philosophical Studies, Kegan Paul, Trench, Trubner and Company Ltd., London, 1922.

122-Morris, Charles, The Pragmatic Movement in the American Philosophy, Brazillar, New York, 1970.

123-O'Connor, D.J., John Locke, Penguin Books, New York, 1952.

124-Pascal, Blaize, Les Pensees, Translated by: A.J. Krailsheiner, Penguin Classics, 1966.

125-Pollock, Frederick, Spinoza (his life and Philosophy), London, Duckworth, 1912.

126-Popkin, Richard, Pascal, Blaize, in the Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6.

127-Prentice, R. P., The Philosophy of Love according to St. Bonaventure, ed., New York, 1957.



128-Reese, William, L., Dictionary of Philosophy and Religion, Humanities Press, New Jersey, 1980.

129-Roth, L., Spinoza, George Allen and Unwin, London, 1954.

130-Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy, Allen and Unwin Ruskin House, London, 1967.

131-Russell, Bertrand, Problems of Philosophy, Oxford University Press, London, 1973.

132-Saw, Ruth Lydia, Spinoza, in: The Concise Encylopedia of Western Philosophy.

133-Schacht, Richard, Classical Modern Philosophers, Routledge and Kegan Paul, London, 1984.

134-Scruton, Roger, Modern Philosophy 1: The Rationalists and Kant, in: Philosphy, a guide through the Subject, edited by: A.C. Grayling, Oxford Press, New York, 1997.

135-Shaffer, Jerome, Mind-Body Problem, in the Encyclopedia of Philosophy.

136-Spinoza, Ethics, Translated by: W.H. White,

137-Somerville, John, and Santoni, R.E., Social and Political Philosophy Original Extend and end of Civil Government,_____

138-Spargo, E., J., M., The Category of the Aesthetic in the Philosophy of St. Bonoventure, New York, 1953.

139-Thorlby, A.K., The Romantic Movement, Longmans, London, Second Impression 1969.

140-Warnock, G.J., Locke, in: The Concise Encyclopedia.

141-Williams, Bernard, Descates, René, in the Ecyclopedia of Philosophy, Vol. 2.

142-Windelband, W., History of Philosophy, Macmillan, New York, 1954.



143-Wolter. Allan. B., Bonaventure, St., in the Encylopedia of Philosophy, Vol. 1.

144-Wright, William Kelley, A History of Modern Philosophy, The Macmillan Company, New York, 1946

ثالثًا: المعاجم والموسوعات والقواميس العربية والأجنبية:

145- الموسوعة الميسرة فى الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامى، الرياض 1392هـ/ 1972م.

146- د. جميل صليبًا، المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، 1973م.

147- قاموس إلياس، شركة إلياس العصرية، القاهرة، 1977م.

148- المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، المطابع الأميرية، القاهرة، 1979م.

149- المعجم الفلسفى المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، 1986م.

150-The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers, edited by: J. . Urmson and Jonathan Reé, Roultledge, London and New York, 1989.

151-Dictionary Macnillan, William D. Halsey, Editorial Director, The Macmillan co., New York, 1973.



محتويات الكتاب

تم بحمد الله

مـــع تحيـــات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

ت: ٥٣٥٤٤٣٨ /٠٣- إسكندرية



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

ونحن في بدايات قرن جديد وبداية ألفية جديدة نشعر بالحاجة الماسة إلى اعادة تقويم المذاهب الفلسفية التي فرضت على البشرية منذ نعومة أظفارها ، لذلك أردت أن اقدم للقاريء شبه موسوعة لنظريات ومذاهب الفلسفة الحديثة .
وكان من الطبيعي أن أبدأ منذ البدايات الأولى لظهورها لدى مفكرى العصور الوسطى .. أو غسطين .. توما الأكويني .. انسلم .. أريجينا و بونافنتورا .. ثم بزوغ فجر عصر النهضة وحركات الإصلاح الدينى ونشأة العلم الحديث ثم قمت بكتابة بابين رئيسين هما : المذهب العقلى ويمثله ديكارت وبسكال ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز والمذهب التجريبى وأهم أساطنيه جون لوك وبركلى وهيوم كل ذلك على اساس نظرية نقدية تتفق وديننا الإسلامى الحنيف من ناحية وروح العصر وتقدمه من ناحية اخرى . وسوف يتبعه بقية مذاهب الفلسفة الحديثة قريبا ان شاء الله تعالى .

المؤلف